

Gli animali sono presenti nella vita umana sin dalle origini. Sono utilizzati per l'alimentazione, il lavoro e la ricerca, vivono nelle nostre case, condividono con noi gli spazi urbani e abitano gli ambienti selvatici che ci circondano. Il loro trattamento suscita accese discussioni pubbliche e un vivace dibattito teorico, in particolare per quegli usi, come alcune sperimentazioni, ai quali allo stato attuale non sembra ragionevole rinunciare. Il libro presenta tali questioni etiche sullo sfondo di una ricostruzione della realtà biologica e culturale del rapporto con gli animali e di una rassegna delle concezioni filosofiche passate e contemporanee. L'autore individua nei sentimenti e nella capacità umana di simpatizzare con gli animali le risorse per includerli nella considerazione morale e per riformare il modo di interagire con essi.

Simone Pollo è professore associato nel Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma. È autore di: *Scegliere chi nasce* (Guerini, 2003) e *La morale della natura* (Laterza, 2008).

Carocci editore @ Quality Paperbacks

Una collana per chi ritiene che nella vita
non si smetta mai di imparare

ISBN 978-88-430-8465-4

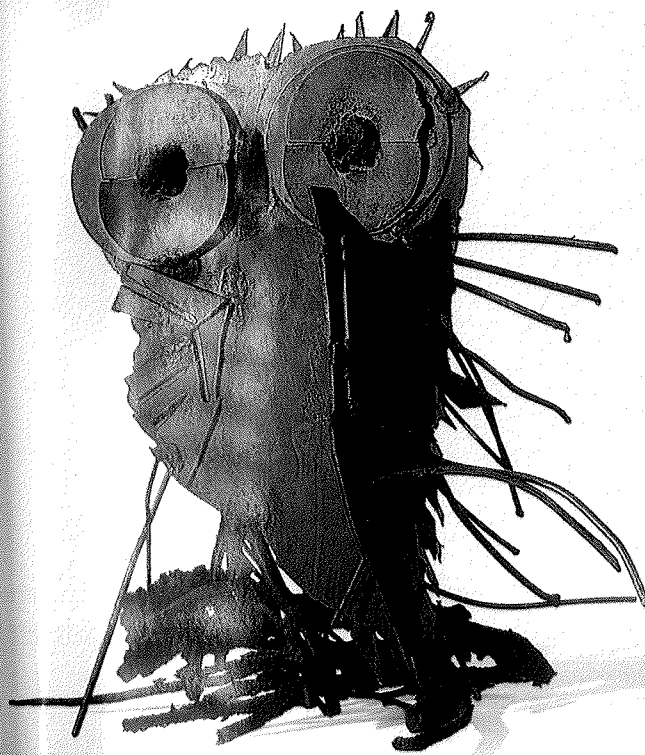


9 788843 084654

€14,00

Pollo
Umani e animali: questioni di etica

Progetto grafico: Valmelli & Co. - In copertina: Miki Casabene, Giverni - Immagine: Ansa - Ansa



Umani e animali: questioni di etica

Simone Pollo

Carocci editore @ Quality Paperbacks

Quality Paperbacks • 484

Simone Pollo

Umani e animali: questioni di etica

A Eugenio Lecaldano

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47
00161 Roma
tel 06 42 81 84 17

Siamo su:
www.carocci.it
www.facebook.com/caroccieditore
www.twitter.com/caroccieditore

Carocci editore  Quality Paperbacks

Indice

Introduzione	
Fratelli, compagni e schiavi	9

1. Umani grazie agli animali	15
------------------------------	----

Gli animali sono ovunque	15
Un'evoluzione comune	17
Relazioni profonde	23

2. Etica e animali prima di Darwin	25
------------------------------------	----

Le relazioni umani/animali e l'etica	25
Cartesio, un caso non esemplare	27
Continuità/discontinuità, inclusione/esclusione	31
«Legati in un'unica rete»	37

3. Etica animale, antispecismo, uguaglianza	47
---	----

Verso l'etica animale	47
L'antispecismo	54
Status morale e uguaglianza	59
Diritti animali	63

2^a ristampa, giugno 2021
1^a edizione, ottobre 2016
© copyright 2016 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Edimill S.r.l., Bologna

Finito di stampare nel giugno 2021
da Lineagrafica, Città di Castello (PG)

ISBN 978-88-430-8465-4

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

4.	Liberare gli animali?	67
	Animali e schiavitù	67
	Dal basso e dall'interno	74
	Il punto di vista umano	79
5.	Gli animali come cibo	85
	Sentimenti, simpatia e immaginazione	85
	L'uso alimentare degli animali	89
	Alimentazione e perfezionamento di sé	95
6.	La sperimentazione animale	103
	Gli animali nella scienza	103
	Sperimentazione e tutela degli animali	107
	Abolire la sperimentazione animale?	112
7.	La vita selvatica	117
	Animali selvatici e custodia umana	117
	Darwinismo, antiantropocentrismo, rispetto	120
	La conservazione della vita selvatica	125
	Epilogo	
	Fra progresso morale e moralismo	131
	Bibliografia	135
	Indice dei nomi	145

Introduzione

Fratelli, compagni e schiavi

Questo libro tratta dell'etica delle relazioni fra umani e animali, ovvero del tipo di trattamento che gli umani dovrebbero riservare agli altri animali che con loro condividono la Terra. Nella vita quotidiana gli esseri umani hanno con gli animali interazioni molto varie e differenti. Molte volte, mentre scrivevo questo libro, ho interrotto il lavoro per nutrire Frida – la mia cagnetta, amata come una figlia – con carne di animali allevati al solo scopo di diventare cibo (un allevamento le cui conseguenze sull'ambiente mettono a rischio molte specie selvatiche). Dopo il pasto spesso è capitato che abbia dovuto dare a Frida una medicina che è stata sviluppata anche attraverso esperimenti su animali (quasi sicuramente roditori in prima battuta, e poi altri cani) per testarne l'eventuale tossicità e l'efficacia terapeutica. In pochi gesti quotidiani si trovano racchiuse molte delle diverse relazioni che gli esseri umani intrattengono con gli animali. Gli animali sono membri delle nostre famiglie, sono cibo, sono strumenti per la ricerca e sono vittime inconsapevoli delle nostre politiche di sviluppo (Herzog, 2012). Essi sono «fratelli, compagni e schiavi», per usare le parole di Charles Darwin (1809-1882) (cfr. PAR. «*Legati in un'unica rete*»). È sempre più diffusa nella nostra società la convinzione che queste diverse modalità di relazione con gli animali debbano essere oggetto di considerazione e riflessione morale e da qualche decennio l'analisi filosofica se ne occupa in modo sistematico, avendo istituito un vero e proprio dominio di ricerca sotto la denominazione di «etica animale». Il libro vuol essere un contributo in questo campo, perseguendo tre scopi strettamente intrecciati.

Anzitutto, si offre un quadro sintetico, ma realistico e informativo, di alcuni fatti che riguardano le relazioni dell'*Homo sapiens* con le altre specie animali (CAP. 1). In secondo luogo, si presentano alcune posizioni teoriche del passato e, dopo avere mostrato come si costituisce l'odierno campo di ricerca dell'etica animale, alcune contemporanee (CAPP. 2, 3

e 4). Infine, discutendo tre grandi categorie di interazione con gli animali – l'uso alimentare (CAP. 5), l'utilizzo a scopo di ricerca (CAP. 6) e la tutela degli animali selvatici (CAP. 7) – si propone un punto di vista alternativo alla concezione prevalente nell'attuale dibattito dell'etica animale. Tale prospettiva dominante è riconducibile al lavoro dei due fondatori del dibattito contemporaneo in materia, Peter Singer e Tom Regan, ai quali va riconosciuto il grande merito non solo di avere istituito lo spazio di ricerca della odierna etica animale, ma anche di avere rivitalizzato il dibattito pubblico sul tema. Secondo tale approccio teorico, la varietà di possibili relazioni con gli animali rappresenta sostanzialmente un insieme di contraddizioni che la riflessione morale e l'analisi etico-filosofica deve mettere in luce e "risolvere" per mezzo di specifiche opzioni teoriche. L'etica filosofica, cioè, dovrebbe ambire a produrre concezioni normative in grado di guidare e uniformare secondo criteri univoci la condotta umana nella varietà delle relazioni con gli animali. La prospettiva qui presentata si muove in modo diverso e va in un'altra direzione adottando un metodo naturalistico, ovvero una metodologia interessata a elaborare analisi filosofiche e posizioni teoriche a partire dai fatti esperiti dal senso comune e prodotti dalla conoscenza scientifica. A partire da questo metodo, interessato alla ricostruzione della realtà delle relazioni con gli animali da un punto di vista genealogico, storico e scientifico, si intende elaborare una riflessione dal basso e dall'interno della varietà delle pratiche con le quali gli esseri umani entrano in relazione con gli animali. In questo senso, la diversità delle forme di interazione con essi non è tanto un dato che la teoria normativa deve occuparsi di semplificare, ma lo sfondo sul quale nasce e si sviluppa la riflessione morale.

Punto fermo e centrale del metodo naturalistico qui adottato è la teoria dell'evoluzione darwiniana che, nata dal genio scientifico di Charles Darwin (1967; 1990), è oggi il nostro migliore strumento di comprensione dei dati fondamentali sugli esseri viventi e il termine di confronto imprescindibile per qualsiasi analisi etico-filosofica interessata a esaminare la reale esperienza morale degli esseri umani. L'opzione naturalistica darwiniana serve qui, anzitutto, per una comprensione realistica delle relazioni fra umani e animali (che più correttamente dovremmo chiamare "animali non umani", ma che per esigenze stilistiche saranno solo "animali"). In questa ricostruzione naturalistica il lettore non troverà una discussione teoricamente importante, ma che qui si è ritenuta non essenziale. Non c'è nel libro, infatti, un esame analitico della que-

stione della mente animale, ovvero della natura e dell'estensione della capacità degli animali di avere emozioni, cognizioni e capacità di comunicazione. Che un grande numero di animali, in modi diversi a seconda delle specie, abbia facoltà del genere è un dato fuori discussione che qui si dà come acquisito (il lettore interessato al tema può approfondire con: Allen, Bekoff, 1998; Bekoff, 2010; Griffin, 1999; Hauser, 2002).

Il secondo fine che si persegue con la metodologia naturalistica è quello della comprensione dell'esperienza morale umana e delle sue possibilità. Un punto di vista naturalizzato sulla psicologia morale, infatti, consente di mettere in discussione alcune pretese delle concezioni normative dominanti nell'etica animale, elaborate attorno al rifiuto dello "specismo", vale a dire l'idea che operare differenze di trattamento sulla base dell'appartenenza di specie sia un errore morale analogo al razzismo e al sessismo. Da questa critica delle ambizioni dell'ugualitarismo antispecista e razionalista si tenterà di elaborare una prospettiva differente di natura sentimentalista, che mette al centro della vita morale i sentimenti e la simpatia e che consente agli agenti morali di entrare in contatto con le esperienze di altri esseri senzienti, non solo umani. Si tratterà di un sentimentalismo etico consapevole della necessità di abbandonare la visione antropocentrica che vede l'essere umano al centro del mondo vivente e in una posizione di dominio. Un antianthropocentrismo sentimentalista, tuttavia, è consapevole anche del fatto che tale cambiamento può essere elaborato solo dal punto di vista umano, con le sue potenzialità riflessive e trasformative, ma anche con i suoi limiti e parzialità. In questo senso, quindi, il libro non ambisce a fornire una concezione normativa compatta che dia indicazioni univoche per la condotta nei confronti degli animali. Si persegue invece lo scopo di fornire alcune conoscenze e strumenti teorici per riflettere criticamente sulle relazioni con gli animali. Come si vedrà, anche se non ne siamo spesso consapevoli, queste relazioni ci riguardano sempre e comunque, in quanto animali della specie *Homo sapiens*.

Ringraziamenti

Il primo pensiero va a Frida, la cagnetta che per tredici anni ha fatto parte della mia famiglia. Proprio nei giorni in cui portavo a termine questo libro Frida moriva. In questi anni, le emozioni, l'affetto e le abitudini quotidianamente condivisi con lei hanno influito molto sulle mie idee

e i miei interessi rispetto alle relazioni fra umani e animali. Il vuoto che Frida ha lasciato dietro di sé testimonia quanto quel rapporto fosse insostituibile e prezioso.

Nel corso degli anni sono state molte le circostanze per approfondire i temi dell'etica animale e per discuterne pubblicamente. La partecipazione al progetto europeo *Alternative methods in animal experimentation: Evaluating scientific, ethical and social issues in the 3Rs context* dal 2002 al 2004 è stata un'occasione unica di confronto sui temi della sperimentazione animale con gli altri partecipanti: Flavia Zucco (che coordinava il progetto), Caterina Botti, Hannah Buchanan Smith, Jasmijn de Boo, Coenraad Hendriksen, Anita Rennie, Annalaura Stammati, Augusto Vitale e Jan Vorstenbosch. In quell'occasione, con Augusto Vitale è iniziato uno scambio ininterrotto sui temi delle relazioni fra umani e animali. La collaborazione, il dialogo e l'amicizia con Augusto sono sempre ricchi, stimolanti e divertenti ed è un privilegio potere frequentare la sezione di Neuroscienze comportamentali (diretta da Enrico Alleva) del Dipartimento di Biologia cellulare e neuroscienze dell'Istituto superiore di sanità. Grazie ad Augusto ho anche modo di interagire con il mondo della ricerca primatologica e i diversi primati – umani e non – che lo rendono così affascinante.

Il lavoro nel Comitato bioetico per la veterinaria presso l'Ordine dei medici veterinari della Provincia di Roma, di cui faccio parte sin dalla sua fondazione nel 1997, è sempre stato un'occasione di confronto e approfondimento. In particolare, la collaborazione e l'amicizia con il suo presidente, Pasqualino Santori, sono una fonte costante di riflessione intelligente, umanamente ricca e spesso imprevedibile.

Molte sono state le occasioni di insegnamento nelle quali sono stati svolti ed elaborati i temi di questo libro. Voglio ricordare i corsi tenuti negli ultimi anni all'Università di Roma Sapienza presso il Master in Etica pratica e bioetica e i corsi di laurea e laurea magistrale in Filosofia. Dal 2006, inoltre, grazie a Cristina Giacomini ho la fortuna di tenere lezioni sui temi dell'etica delle relazioni fra umani e animali nell'ambito del corso di laurea magistrale in Evoluzione del comportamento animale e dell'uomo dell'Università di Torino. Il rapporto con gli studenti è un'esperienza impareggiabile per molte ragioni, scientifiche e non.

Diverse questioni affrontate nelle pagine che seguono sono state presentate e discusse in occasione di seminari e conferenze. Non è qui possibile ricordare tutte queste circostanze e mi limito solo a menzionare la *Lettura Martinetti* che ho avuto l'onore di tenere a Torino nel 2012 su invito della Fondazione casa e archivio Piero Martinetti sul tema *Le*

fonti dell'etica animale: fra scienza e senso comune e la relazione Oltre la natura umana? Osservazioni sull'antropocentrismo in etica, presentata nel 2014 nell'ambito del seminario permanente di Etica del dottorato in Filosofia della Sapienza (organizzato con Caterina Botti e Piergiorgio Donatelli).

L'ultimo ringraziamento è per Eugenio Lecaldano, non solo per le sue utili osservazioni su questo testo, ma anche e soprattutto per i suoi insegnamenti che da più di vent'anni rappresentano un ineguagliabile arricchimento intellettuale e rinnovano costantemente la convinzione e il sentimento della bellezza e del piacere del lavoro filosofico. Questo libro è dedicato a lui.

Ogni imperfezione e difetto che il lettore troverà in questo volume è ovviamente solo mia responsabilità.

Roma, giugno 2016

Umani grazie agli animali

La calma che acquistai fra quella gente mi trattenne anzitutto da ogni tentativo di fuga. [...] Non saprei dire se sarei riuscito a fuggire, ma credo di sì; a una scimmia la fuga dovrebbe sempre esser possibile. [...] Non lo feci. Che cosa ci avrei guadagnato? Appena messa fuori la testa mi avrebbero ripreso e rinchiuso in una gabbia ancora peggiore [...]. Atti disperati. Io non facevo questi calcoli umani, ma sotto l'influsso dell'ambiente mi comportavo come se li avessi fatti.

Kafka (1981, pp. 156-7)

Gli animali sono ovunque

Le vite di numerosi animali sono contenute nell'inchiostro con cui sono scritte queste parole, nei prodotti chimici con i quali sono state trattate le pagine e la colla che le tiene insieme. L'inchiostro e quelle altre sostanze, infatti, per poter essere utilizzati come prodotti destinati all'uso umano – come questo libro – devono essere considerati “sicuri”, ovvero passare prove che ne verifichino la tossicità. Per avere tali garanzie devono essere effettuate delle prove sperimentali e in queste sono coinvolti gli animali. È su organismi non umani, infatti, che viene valutata la tossicità di molte sostanze chimiche di uso quotidiano. L'esistenza di questo libro è possibile perché molti animali sono stati “utilizzati” per rendere disponibili i materiali che lo costituiscono. Ciò significa che quegli animali sono stati fatti nascere e allevati per essere poi destinati a un laboratorio in cui sono stati effettuati esperimenti su di essi. Alla fine di queste prove, con buona probabilità, gli animali sono stati soppressi. La storia della produzione dei materiali che rendono possibile questo libro è simile a quella di molti altri prodotti di uso quotidiano (come, ad esempio, il detersivo con il quale laviamo i vestiti o le sostanze che li colorano). Della presenza delle vite degli animali in questi oggetti spesso non ci si rende conto e la maggior parte di noi ne è del tutto inconsapevole. Per il senso comune della maggioranza delle persone che vivono nelle società industrializzate, infatti, la consape-

volezza dell'uso degli animali si limita all'alimentazione e all'impiego per la sperimentazione di farmaci. Allo stesso modo, per gran parte del senso comune le interazioni dirette con gli animali sono limitate agli animali d'affezione e agli sporadici incontri con quegli animali selvatici che condividono con noi gli scenari urbani. Al di là di ciò di cui è consapevole il senso comune, non è sbagliato affermare che gli animali sono ovunque: sono presenti anche in oggetti e pratiche che, appunto, la maggioranza delle persone riterrebbe non implicarne l'uso. Uno sguardo attento, invece, ci mostra che la vita degli animali si nasconde nella maggioranza degli oggetti e delle pratiche della nostra quotidianità.

A essere sfuggente non è solo la pervasività della presenza degli animali nelle vite quotidiane, ma anche la sua entità, ovvero il numero di animali utilizzati. L'inconsapevolezza di tali cifre non riguarda solo quegli animali nascosti di cui si diceva, ma anche quelli di cui si ha più consapevolezza. La maggior parte (probabilmente la quasi totalità) di coloro che, ad esempio, mangiano prodotti di origine animale o utilizzano farmaci non saprebbe riferire quanti animali annualmente vengono allevati a scopo alimentare o sono utilizzati nella ricerca e nello sviluppo di medicinali. Secondo le stime della FAO, nel 2010 bovini e ovini allevati nel mondo erano più di 3,5 miliardi e gli avicoli assommavano a più di 20 miliardi. Solo per quanto riguarda la produzione di carne, il dato mondiale del 2010 segnava quasi 30 milioni di tonnellate di carni macellate. Nello stesso anno la quantità di pesce, crostacei e molluschi, pescati e allevati, ammontava a 148 milioni di tonnellate (FAO, 2013a). Nel 2011 nella sola Unione Europea gli animali utilizzati nella sperimentazione sono stati circa 12 milioni (l'80% costituito da roditori e conigli). Gli scopi di questo uso sono stati: studi biologici di base (46,1%); attività di ricerca e sviluppo in medicina umana, veterinaria e odontoiatria (18,8%); produzione e controllo di qualità di prodotti e dispositivi destinati alla medicina e odontoiatria umane (10,97%) e alla veterinaria (2,94%); studi tossicologici e di innocuità (8,75%); diagnostica (1,61%); istruzione e formazione (1,56%); altri scopi (9,27%) (Commissione Europea, 2013). Gli animali usati dagli umani e con i quali entrano in relazione non sono solo ovunque, ma sono anche tanti, molti più di quanti probabilmente si immaginino.

Questo breve resoconto mostra come e in quale misura gli animali siano oggi presenti nella nostra vita. La loro presenza è sotto alcuni aspetti poco evidente, ma è un fatto. La forma di vita umana, così come è oggi, è strettamente intrecciata alle vite di molte specie animali. Se facessimo un esperimento mentale e immaginassimo che nel corso di una notte

sparissero tutti gli animali che sono coinvolti nelle varie pratiche umane, al risveglio ci troveremmo a vivere in una condizione molto diversa da quella conosciuta e consueta. L'alimentazione sarebbe completamente differente, ad esempio. Non sarebbe solo quella l'unica pratica umana a cambiare – come si è visto dalla rapida e parziale rassegna fatta sopra. Un esperimento mentale del genere potrebbe restituire efficacemente la pervasività della presenza animale nella vita umana e, tuttavia, sarebbe comunque inadeguato. Immaginando di espungere gli animali dalla civilizzazione umana dalla sera alla mattina, infatti, si lascerebbe inalterata la dimensione storica di tale presenza. Rimarrebbero in piedi pratiche che, pure non implicandone direttamente l'uso, sono state rese possibili dal fatto che gli esseri umani hanno utilizzato animali sin dagli albori della specie. Se l'esperimento mentale fosse riformulato e si provasse a riscrivere la storia umana senza gli animali, lo scenario che risulterebbe sarebbe privo dell'essere umano così come è oggi, tanto nelle sue condizioni di vita quanto nella sua stessa costituzione biologica. Gli esseri umani, cioè, sono tali perché nel corso della loro evoluzione biologica e della loro storia hanno interagito con gli animali, mangiandoli, allevandoli, usandoli per vari scopi e intrattenendo anche relazioni affettive con essi. Siamo umani grazie agli animali. Un *excursus* nel percorso evolutivo e storico dell'*Homo sapiens* fornisce prove a sostegno di questa idea.

Un'evoluzione comune

Sulla Terra tutti gli esseri viventi hanno relazioni con altri organismi che non appartengono alla propria specie. Alcune di queste relazioni sono molto dirette e visibili, come quella che lega, ad esempio, un predatore alla sua preda, ma altre sono meno evidenti e immediate. Gran parte della vita sulla Terra, ad esempio, è resa possibile dall'attività di fotosintesi delle specie vegetali. La vita di queste ultime, d'altra parte, dipende in grande misura dall'attività di organismi che nel sottosuolo sono responsabili di trasformazioni chimiche che rendono il terreno adatto alla loro crescita (come, ad esempio, i lombrichi così cari a Charles Darwin: cfr. Darwin, 2012). L'interdipendenza delle specie viventi l'una dall'altra è un fatto e su di esso si fonda la nozione di ecosistema (Badino, 2003). Nel fatto che la vita umana sia basata in così larga misura su altre specie non c'è in effetti nulla di straordinario, dal momento che questo accade per tutti i viventi.

Le relazioni umane con le altre specie, tuttavia, hanno tratti che sono del tutto peculiari nel panorama della vita. Questa unicità è rappresentata in modo esemplare dalla pratica della domesticazione. Gli esseri umani, infatti, sono i soli viventi che tengono altri animali confinati e che ne modificano i caratteri per i propri scopi. È pur vero che altre specie viventi (molto poche) hanno comportamenti che presentano qualche somiglianza con la domesticazione compiuta dagli esseri umani. Esistono, ad esempio, formiche che utilizzano sistemi di regolazione biochimica per mantenere nella colonia afidi utilizzati come cibo (Oliver *et al.*, 2007) e sono riportati casi di “adozioni” interspecifiche, non solo in stato di cattività, che ricordano la relazione fra gli umani e gli animali da compagnia (Izar *et al.*, 2006). Si tratta di evidenze importanti perché confermano il carattere del tutto biologico e non intenzionale delle origini della pratica umana della domesticazione, ma non sono paragonabili qualitativamente e quantitativamente a ciò che fa l'*Homo sapiens*. La domesticazione umana di vegetali e animali è unica e una ricostruzione delle sue origini e delle sue caratteristiche consente di comprendere quanto sia profondo il legame che unisce gli esseri umani (e tutta la civilizzazione) agli animali. Il tratto più evidente della domesticazione consiste nella modificazione dei tratti somatici degli animali per ottenere gli scopi desiderati, come una maggiore produzione di latte da parte delle vacche, comportamenti utili in un cane per governare un gregge o una maggiore docilità in un ratto da laboratorio. Per migliaia di anni la selezione di questi tratti è avvenuta attraverso l'incrocio riproduttivo degli animali che presentavano le caratteristiche desiderate, ovvero per mezzo dell'osservazione dei fenotipi. Oggi questa selezione è possibile (e lo sarà sempre più e in modi sempre più raffinati) grazie all'individuazione diretta dei tratti genetici desiderati e alla loro eventuale modificazione.

Se l'attività di domesticazione è peculiare dell'*Homo sapiens*, la trasformazione in sé dei tratti degli animali non è un fatto esclusivo delle relazioni umane con le altre specie. Quel sistema di mutue interazioni che caratterizza gli esseri viventi, infatti, implica che gli organismi che sono in relazione si modifichino vicendevolmente in una sorta di adattamento reciproco. Questo fatto è sintetizzato dal concetto di «coevoluzione» (Balletto, 2003). Le relazioni di coevoluzione possono essere di tipo agonistico o di tipo mutualistico. In una coevoluzione di tipo agonistico, ad esempio, preda e predatore possono sviluppare caratteristiche che consentono all'una di sfuggire alla seconda e a quest'ultima di catturare l'altra più efficacemente. Una coevoluzione di tipo agonistico tende

a configurarsi, quindi, come una sorta di corsa agli armamenti, in cui l'adattamento di una specie rappresenta una pressione che favorisce un eventuale controadattamento dell'altra specie. Di diversa natura sono, invece, le coevoluzioni di tipo mutualistico. In queste, infatti, gli individui si adattano per una reciproca convenienza, come nel famoso caso presentato da Charles Darwin dell'orchidea *Angraecum sesquipedale*: Darwin ipotizzò l'esistenza di un insetto con tratti adatti a impollinare questo fiore dalle caratteristiche molto particolari, che lo rendono inaccessibile ad altri insetti. Dopo la morte di Darwin l'insetto fu effettivamente scoperto e chiamato *Xanthopan morgani praedicta* (Darwin, 2009, p. 117).

Questo meccanismo mostra, da un lato, come le interrelazioni fra esseri viventi producano modificazioni nei caratteri genetici (e, quindi, somatici) delle specie che entrano in relazione. La coevoluzione è uno dei modi in cui la selezione naturale può operare su una specie. L'*Homo sapiens* non fa eccezione e nella coevoluzione possiamo trovare una ragionevole ipotesi di come il processo di domesticazione degli animali abbia avuto inizio. Se, infatti, oggi l'allevamento degli animali è caratterizzato dal processo di selezione artificiale (quello per cui, appunto, si incrociano gli esemplari con i tratti desiderati), appare del tutto improbabile che la domesticazione degli animali (e dei vegetali) abbia avuto inizio con una decisione consapevole da parte dell'*Homo sapiens*. È plausibile, invece, che al principio possa esserci stata una relazione di tipo coevolutivo, vale a dire processi di selezione naturale privi di intenzionalità e caratterizzati da meccanismi di prova ed errore. Ciò significa che alla radice di quella massiccia e diffusa presenza degli animali nella vita umana non c'è stata una decisione volontaria di “sfruttare” la vita degli animali per i fini umani. È probabile che l'*Homo sapiens* e i progenitori di quelle specie che oggi fanno parte della vita umana si siano trovati a contatto casualmente e che tale contatto abbia generato, altrettanto accidentalmente, una relazione che si è stabilizzata in quanto vantaggiosa per entrambe le specie.

Il caso del cane (*Canis familiaris*) può essere utile per mostrare il funzionamento di questo meccanismo. Un'ipotesi accreditata è che all'origine dei cani che oggi convivono con gli esseri umani, infatti, ci siano stati esemplari di lupo (*Canis lupus*) meno timorosi degli esseri umani di altri conspecifici. Questi esemplari inizialmente si sarebbero tenuti in contatto con gruppi di umani, cibandosi dei loro scarti alimentari. D'altra parte, il vantaggio per gli umani dell'avere questi esemplari di lupo più socievoli sarebbe potuto consistere nella loro funzione di “sen-

tinella", di aiuto nella caccia e di predatori di piccoli animali nocivi per gli esseri umani (Budiansky, 2004). La vicinanza fra l'essere umano e l'antenato dell'attuale cane avvenne per ragioni del tutto contingenti (condizioni ambientali, animali geneticamente più socievoli ecc.) e poté innescare un processo di coevoluzione, sino al punto in cui la selezione dei tratti dei cani da parte degli esseri umani non divenne esplicitamente intenzionale e condusse a tutte le diverse varietà di cani che si conoscono al giorno d'oggi. Meccanismi simili sono all'origine della domesticazione degli altri animali. Nel caso dei bovini (oggi una delle maggiori fonti alimentari animali per gli esseri umani), una storia plausibile è quella che individua i primi passi del processo di domesticazione in un particolare sviluppo dell'attività di predazione. Individui più docili sarebbero stati confinati in spazi chiusi e governati dagli esseri umani e in qualche modo foraggiati e accuditi. Per i membri del branco così controllato il prezzo da pagare era il rischio di essere abbattuti. Tuttavia, dal momento che la condizione di vita era più protetta e l'abbattimento avveniva dopo uno o più cicli riproduttivi, ciò ha rappresentato un vantaggio per quegli individui. Come nel caso dei cani, anche in quello dei bovini a un certo punto della storia umana questo processo è divenuto intenzionale e sistematico. Che questa attività sia stata un "successo" evolutivo (ovvero di propagazione genetica, secondo il modello di Dawkins, 1992) anche per le specie domestiche appare indubbio: in termini di biomassa oggi sul pianeta i vertebrati terrestri domestici sono venti volte i vertebrati terrestri selvatici (cfr. PAR. *Animali selvatici e custodia umana*).

La domesticazione sembra avere avuto avvio con alcuni animali che presentavano caratteristiche che li rendevano più propensi al contatto con gli esseri umani. Questo per quanto riguarda gli animali, ma un discorso analogo (e più significativo per gli scopi del libro) va fatto per gli esseri umani. Non sono solo le caratteristiche di alcuni animali ad avere avviato la convivenza con gli esseri umani, ma anche alcuni tratti dell'*Homo sapiens*. Entrare in relazione con gli animali richiede alcune capacità che oggi diamo per scontate negli umani, ma che sono esse stesse il prodotto dell'evoluzione biologica e che proprio nel rapporto con gli animali si sono selezionate e sviluppate. Per avere un'idea di quali siano queste capacità può essere sufficiente fare mente locale al modo in cui si entra in relazione con un animale domestico. Le intenzioni che si celano dietro il comportamento di un cane, ad esempio, sono per buona parte accessibili agli esseri umani, che sono in grado di intuire se una determinata postura significa un invito al gioco, una minaccia, oppure

una richiesta di cibo. Questa capacità di comprensione ha origini molto antiche. Nasce prima di quelle relazioni così strette con gli animali dovute alla domesticazione, anzi è ciò che le ha consentite.

La domesticazione di animali e piante è stata una svolta radicale nel processo dell'evoluzione umana – come vedremo più avanti. Essa sembra essere stata resa possibile, almeno per quanto riguarda gli animali, da facoltà che l'*Homo sapiens* (già i suoi predecessori, in verità) ha sviluppato nella fase precedente della sua evoluzione. L'*Homo sapiens* è l'ultimo discendente di una lunga serie di primati estinti. La ricostruzione di questa storia evolutiva è incompleta e, quindi, in parte congetturale, a causa tanto della lacunosità del repertorio fossile quanto della difficoltà di descrivere in modo completo i comportamenti dei nostri antenati attraverso i reperti esistenti. Nonostante ciò, sembra evidente che i nostri più antichi progenitori primati (come l'*Australopithecus afarensis*, vissuto fra i 3 e i 4 milioni di anni fa) fossero *frugivori*, vale a dire si alimentavano con semi, bacche e frutti, come la maggior parte dei primati non umani attualmente esistenti. Il consumo di carne nei progenitori dell'*Homo sapiens* si presenta più tardi nel corso della storia evolutiva. Dal momento che gli ominidi mancano delle caratteristiche dei genuini predatori carnivori (ad esempio, velocità e dentatura adatta a sbranare, come i grandi felini), è plausibile che le prime forme di consumo di carne siano state rese possibili dallo spoglio di carcasse di animali abbattuti da predatori più efficienti e dall'uccisione di piccoli animali. La predazione efficace e sistematica di animali di taglia più grossa divenne possibile solo con la svolta cognitiva che consentì la fabbricazione di utensili e, quindi, di armi per colpire animali a distanza e con successo (Coolidge, Wynn, 2009). La fabbricazione di armi, tuttavia, non fu l'unico fattore a rendere possibile la caccia di animali di medie/grandi dimensioni. Questi, infatti, rimangono prede difficili per un ominide isolato, anche se ben armato. Per cacciare un grande mammifero senza armi da fuoco, ma con asce, lance e frecce, infatti, è necessario un lavoro di gruppo coordinato e intelligente. Le capacità che rendono possibile tale cooperazione sono ulteriori rispetto alla capacità di scheggiare selci e farne armi mortali. Sono necessarie facoltà cognitive che consentano una comprensione intraspecifica fra gli ominidi per coordinarsi come gruppo di cacciatori, e una comprensione interspecifica per intuire e anticipare al meglio i comportamenti delle prede. Le capacità che oggi consentono, ad esempio, ai giocatori di una squadra di pallacanestro di posizionarsi correttamente sul campo da gioco sono le stesse (o un loro successore più complesso)

che consentivano ai nostri antenati di inseguire, accerchiare e uccidere una grossa preda. Allo stesso modo, quel che oggi ci consente di capire che è meglio stare alla larga da un cane incontrato per strada che mostra i denti è ciò che rendeva possibile ai nostri antenati intuire le intenzioni delle loro prede e tentare di anticiparne le mosse.

Senza questa comprensione del comportamento animale gli antenati dell'*Homo sapiens* di oggi non avrebbero potuto diventare cacciatori di successo prima e ancor più efficienti allevatori poi. Come ogni capacità degli esseri viventi (umani e non) anche questa ha una storia biologica, ovvero un percorso evolutivo. Può essere ricostruita in modo congetturale, ma le sue caratteristiche generali non sono diverse da quelle di tutte le altre storie evolutive. Non tutti fra i nostri antenati possedevano la capacità di comprendere il comportamento animale e non tutti quelli che l'avevano ne erano equipaggiati in uguale misura. Coloro che ne erano meglio dotati hanno avuto più possibilità di sopravvivenza – in quanto cacciatori migliori prima e allevatori più efficienti poi – e hanno trasmesso questa caratteristica alla progenie. Ciò è avvenuto per un grande numero di generazioni sino a che la capacità di comprensione degli animali non è divenuta una caratteristica stabile della natura umana, posseduta in modo pressoché universale. Considerati gli esiti, ovvero la pervasività e importanza dell'uso degli animali nella forma di vita umana, tale capacità può essere considerata a buon diritto un tratto definitorio della stessa natura umana: essere umani è essere capaci di comprendere gli altri animali (Shipman, 2011).

Un'ipotesi ulteriore riconduce a questa stessa capacità la facoltà umana di comprensione delle menti dei nostri conspecifici. L'abilità nel conoscere la mente degli animali avrebbe favorito sia lo sviluppo di quella di comprendere la mente degli altri esseri umani sia il linguaggio e le capacità simboliche (*ibid.*). Se tale ipotesi fosse vera la specie umana dovrebbe alle relazioni con gli animali quello che sicuramente è il tratto che più caratterizza l'essere umano e che maggiormente è responsabile del successo evolutivo della specie, ovvero la comprensione delle menti altrui. Anche se questa ipotesi non fosse vera, tuttavia, il ruolo avuto dalle relazioni con gli animali nel cammino della specie umana rimarrebbe importantissimo. La domesticazione degli animali (e dei vegetali) rappresenta un passaggio cruciale per l'evoluzione umana. Con l'allevamento e l'agricoltura l'*Homo sapiens* passa alla forma di vita stanziale e ciò comporta l'allargamento delle comunità oltre i piccoli clan che caratterizzavano la precedente forma di vita come cacciatori e raccoglitori.

La vita stanziale, più protetta, e l'uso alimentare sistematico ed esteso degli animali migliorano le condizioni di vita e ne incrementano la durata. L'allungamento della vita e la diminuzione del tempo dedicato a procacciarsi il cibo consentirono il fiorire della trasmissione culturale (una vita più lunga significa un maggiore accumulo di informazioni e più occasioni di trasmetterle a conspecifici più giovani) e la diversificazione delle attività umane. Senza la svolta della domesticazione degli animali la civiltà umana come la conosciamo oggi non si sarebbe mai sviluppata. La pervasività della presenza animale nelle nostre vite è la traccia di tutto ciò.

Relazioni profonde

Il resoconto condotto sinora mostra, anche se in modo schematico, come e quanto la civiltà umana sia in debito con gli animali. Il loro ruolo non è contingente o occasionale: ha condizionato il processo della civilizzazione e ha plasmato le nostre stesse capacità mentali. Gli animali, quindi, sono davvero ovunque: "dentro" la natura umana e nelle varie forme che prende oggi la civiltà. Gli usi che degli animali hanno fatto gli esseri umani sono stati fra le cause che hanno reso possibile lo sviluppo di una vita simbolica e culturale. Le relazioni con gli animali sono fra le ragioni storico-evolutive di questo aspetto della vita umana e ne sono parte, la animano, ne sono influenzati e la influenzano. Come e quanto gli animali siano entrati nella vita culturale e simbolica appare evidente se si guarda a quelle che ne sono le prime tracce. Le immagini della grotta di Lascaux sono un eccellente esempio di come gli animali abbiano abitato sin dal principio in modo massiccio il simbolismo e la cultura degli umani. Quei dipinti – i più antichi dei quali risalgono a 17.500 anni fa – sono fra le prime immagini prodotte da umani di cui si abbia testimonianza e i soggetti rappresentati sono in massima parte animali. Sebbene non si possa avere certezza del significato e della funzione che i creatori e i fruitori di quelle immagini attribuivano alle stesse, ciò che appare indubitabile è che gli animali dovevano avere un ruolo considerevole nel loro immaginario. Gli animali hanno abitato e abitano la nostra cultura in molti modi. Sono stati, appunto, i primi soggetti delle rappresentazioni artistiche. Animale è l'aspetto di molte divinità religiose. Animali sono molti personaggi delle fiabe che si raccontano ai bambini e zoomorfi sono spesso i protagonisti delle più recenti forme di narrazio-

ne, fumetti e cartoni animati. Non è compito di questo lavoro farne una rassegna e discutere dei modi in cui gli esseri umani hanno incorporato gli animali nelle loro diverse espressioni culturali nel corso del tempo (approcci attenti a questa dimensione si trovano, ad esempio, in Gross, Valley, 2012; Ritvo, 2010; Serpell, 1986). Qui ci limitiamo a rilevare la loro presenza e importanza nella nostra storia.

Per gli scopi del libro, il ruolo che ha questa presenza spinge a una considerazione che dovrà essere mantenuta come un'indicazione (quasi un ammonimento) da ricordare nello svolgimento del percorso che verrà elaborato circa il tema dell'etica delle relazioni fra umani e animali. La considerazione che sembra utile avanzare (e che successivamente sarà ulteriormente motivata, articolata e discussa) riguarda la non riducibilità delle relazioni fra umani e animali a una sola tipologia di rapporto, vale a dire quello di uso e sfruttamento. È certo vero che gli animali sono stati (e sono tuttora) utili agli esseri umani e che senza di essi non avremmo la vita così com'è ora. E, tuttavia, non si possono ridurre le relazioni solo a questo, come testimonia l'ampia presenza degli animali nella vita culturale e i diversi ruoli che questi hanno nell'immaginario. Se volessimo descrivere le relazioni con gli animali unicamente come una forma di uso e "sfruttamento" (termine quest'ultimo già connotato valutativamente, peraltro), ci troveremmo con un quadro povero e inadeguato per condurre un esame della questione etica, che ambisca a essere approfondito, tanto dal punto di vista storico quanto da quello teorico.

A testimonianza della complessità del quadro può essere invocato, inoltre, il tema stesso del libro, vale a dire la riflessione filosofica sulle questioni morali delle relazioni con gli animali. Questo tema, infatti, conosce una grande fortuna nel dibattito filosofico e nella discussione pubblica a partire dagli anni Settanta del XX secolo (cfr. CAP. 3), ma non si tratta comunque di un'invenzione recente. Quale debba essere il posto degli animali nella vita morale degli esseri umani, infatti, è una questione presente fin dagli esordi del pensiero filosofico occidentale (quello cui faremo riferimento qui). Si manifesta in modo episodico e non del tutto sistematico, ma non è assente e questi episodi meno recenti rappresentano degli antecedenti e delle fonti per il dibattito contemporaneo (anche se spesso non del tutto esplicite). A questi antecedenti guarderemo nel prossimo capitolo.

2

Etica e animali prima di Darwin

David era convinto che prima o poi si sarebbe abituato. Non è così. Vede sempre più cani morire, ma i suoi nervi sono sempre più scossi. [...] Non capisce cosa gli sta succedendo. Fino a oggi gli animali gli erano quasi indifferenti. Anche se, in modo astratto, è contrario alla crudeltà, non saprebbe dire se la sua indole sia crudele o compassionevole. Si sente indefinibile. [...] L'abitudine indurisce: nella maggior parte dei casi, ma non nel suo. A quanto pare non ha il dono della durezza.

Coetzee (2000b, p. 150)

Le relazioni umani/animali e l'etica

La relazione fra umani e animali è profonda, tanto da essere costitutiva della nostra natura biologica, forma di vita e storia. L'aspetto che nel capitolo precedente si è maggiormente sottolineato è l'impiego che gli esseri umani hanno fatto degli animali e il modo in cui tale relazione ha condizionato lo sviluppo della nostra specie e della civiltà. Un resoconto dei rapporti con gli animali unicamente in termini di uso sarebbe descrittivamente povero e, per i nostri scopi teorici, inadeguato. Le prospettive dalle quali esaminare tale rapporto sono molte e variate. Si potrebbe, ad esempio, analizzare lo spazio e il ruolo degli animali nella produzione artistica umana, o nel simbolismo religioso. Una rassegna esaustiva dovrebbe prendere in considerazione tutti questi aspetti ed evidenziarne le reciproche interazioni e influenze. Il rapporto con gli animali, infatti, si presenta in numerose declinazioni e gli intrecci fra di esse sono molteplici e significativi. Qui, tuttavia, ci dedicheremo specificamente all'analisi di uno solo di questi aspetti. Ci concentreremo, cioè, sul modo in cui gli esseri umani hanno affrontato (e affrontano) la questione delle relazioni con gli animali nella prospettiva dell'analisi e della riflessione filosofiche. In particolare, l'attenzione sarà dedicata a come queste abbiano messo a tema la questione della considerazione morale da riservare agli animali.

Nel corso della lunga storia del rapporto con gli animali, infatti, questi ultimi sono stati visti non solo come prede, strumenti di lavoro o figure significative dal punto di vista simbolico, ma anche come soggetti rispetto ai quali interrogarsi circa una loro eventuale appartenenza alla sfera morale. Nella storia della filosofia occidentale questo interrogativo ha condotto a molteplici risposte. Per organizzare e raccogliere queste posizioni teoriche sono possibili varie tassonomie e organizzazioni concettuali. Nel presentare alcune di tali posizioni si sceglierà un particolare filo conduttore. È uno dei molti possibili, ma fra questi è quello che meglio sembra consentire un lavoro analitico che da queste riflessioni più antiche muova a quelle più recenti e contemporanee che hanno sistematizzato e riempito di contenuti nuovi la discussione filosofica sulla moralità delle relazioni con gli animali.

Questa breve esposizione non pretende in alcun modo di essere esaustiva, ma solo esemplificativa di alcune posizioni teoricamente significative (e talora anche influenti nel dibattito contemporaneo). Essa verrà condotta muovendo da un'assunzione metodologica che per ora rimarrà implicita, ma che nel seguito della trattazione assumerà un ben preciso peso teorico. Tale assunzione è quella che riconosce una priorità all'esperienza morale rispetto alla riflessione filosofica. Quest'ultima, cioè, non crea dal nulla dimensioni di esperienza del tutto inedite agli esseri umani, ma semmai le analizza (eventualmente sistematizzandole e/o criticandole) e, così facendo, contribuisce (insieme ad altre fonti) a una loro revisione. Rispetto al tema del libro, ciò significa che la riflessione filosofica ha in qualche modo preso atto del fatto che le interazioni con gli animali non sono caratterizzabili esclusivamente come forme di utilizzo e sfruttamento, ma che gli esseri umani, anche nelle relazioni d'uso, talora guardano agli animali come a esseri senzienti, entrando con questi in relazioni, variamente declinate, di cura, affetto, rispetto ecc., e interrogandosi sulla natura di queste relazioni e sul loro spazio nella moralità. Questa riflessione ha preso varie forme nel corso della storia del pensiero e la contemporanea discussione filosofica che va sotto la denominazione di *etica animale* non è che l'ultimo capitolo di un percorso che getta le sue radici nel passato. Senza dubbio questo episodio più recente – come vedremo – presenta elementi di significativa novità, tanto per la sua articolazione teorica quanto per l'impatto che esso ha avuto e continua ad avere nelle interazioni concrete fra umani e animali. Pur nella sua peculiarità e importanza, tuttavia, la riflessione filosofica contemporanea non istituisce dal nulla uno spazio di discussione. L'organizza in

modo nuovo, introduce in esso questioni inedite e apre spazi originali per l'argomentazione, ma getta le sue radici in più antiche discussioni filosofiche ed esperienze morali.

Riconoscere che questo tema ha una storia antica non deve condurre, tuttavia, a compiere un errore prospettico. Affermare che anche in passato la filosofia ha affrontato la questione dello status degli animali e della moralità delle relazioni umane con essi non deve indurre a leggere questo passato esclusivamente attraverso le lenti del dibattito contemporaneo. Pensatori come Aristotele, Cartesio o Kant (che vedremo fra poco) non possono essere invocati per rispondere a domande (o interi dibattiti teorici) che hanno pienamente senso solo in virtù dello sviluppo del pensiero che ha avuto luogo dopo di loro. Questi episodi più antichi sono fondamentali per comprendere le radici e la natura del dibattito contemporaneo, ma non possiamo aspettarci che siano pienamente consonanti rispetto a esso. D'altra parte, l'interesse per questi autori non è meramente archeologico, dal momento che è sulle loro spalle che si costituisce la discussione attuale.

Di queste posizioni più antiche non si offrirà qui una ricostruzione di carattere storico. Non si intende presentare in modo esaustivo il susseguirsi delle analisi sul tema dell'etica delle relazioni con gli animali in tempi precedenti a quelli odierni. Si sceglieranno, invece, alcuni episodi significativi alla luce degli scopi complessivi del libro. Per tale ragione, quindi, anche la metodologia non sarà quella dell'analisi storiografica (interessata primariamente alle fonti e ai contesti, ad esempio), ma teorica, ovvero rivolta alla struttura degli argomenti. In particolare, si imbastirà tale rassegna a partire da due esigenze teoriche. La prima riguarda la necessità di sottolineare la varietà delle posizioni che si sono presentate prima di Darwin. La seconda concerne, appunto, l'evidenziazione del ruolo che la teoria dell'evoluzione darwiniana ha avuto e ha nel riconfigurare la discussione teorica sulle questioni morali delle relazioni con gli animali.

Cartesio, un caso non esemplare

Per quanto, infatti, l'area di analisi che si costituisce negli anni Settanta del xx secolo rappresenti – come si vedrà nel capitolo 3 – un'articolazione sistematica e originale, questa non costituisce un elemento di radicale novità. In particolare, l'etica animale non sorge su una tradizione di assoluta in-

differenza del senso comune e della ricerca filosofica rispetto alla questione animale. La discussione filosofica precedente al XX secolo non è schierata in modo compatto nell'escludere gli animali dalla considerazione morale. La questione dell'etica delle relazioni con gli animali si affaccia in modi diversi nel corso della storia della filosofia e non è possibile connettere questi vari episodi con una presunta linea di evoluzione, ovvero non si può affermare che in questi episodi si possa rintracciare una direzione in vista di un riconoscimento sempre più significativo della rilevanza morale degli animali. Nel corso di questa storia, infatti, si sono succeduti in ordine sparso argomenti a sostegno tanto dell'inclusione quanto dell'esclusione. Va sottolineato, anzi, come una delle esclusioni più nette e radicali – quella cartesiana – giunga tardi nella storia della filosofia occidentale (Cavaliere, 1999, pp. 55-6). Cartesio (1596-1650) è il caso paradigmatico di una concezione filosofica che esclude totalmente gli animali dalla considerazione morale, sulla base dell'affermazione di una netta discontinuità fra umani e animali ontologicamente fondata. Nella filosofia cartesiana, infatti, gli animali sono materia organizzata in meccanismi complessi, ma privi di quella consapevolezza e coscienza che agli esseri umani è garantita dalla presenza dell'anima. Gli animali sono sofisticati orologi:

Ciò non sembrerà per nulla strano a chi – essendo a conoscenza di quanti diversi automi o macchine semoventi l'industria umana può costruire, usando anche pochissimi pezzi a confronto di quel gran numero di ossa, muscoli, nervi, arterie, vene e di tutte le altre parti che si trovano nel corpo di ogni animale – considererà questo corpo come una macchina che, uscita dalle mani di Dio, è incomparabilmente meglio ordinata e ha in sé movimenti più meravigliosi di qualsiasi altra che possa essere inventata dagli uomini.

Qui mi ero particolarmente soffermato a mostrare che se vi fossero macchine siffatte, che avessero organi e aspetto di scimmia o di qualche altro animale senza ragione, non avremmo possibilità alcuna per riconoscere la differenza di natura tra queste e quegli animali; mentre se ve ne fossero di somiglianti al nostro corpo e capaci di imitare le nostre azioni per quanto fosse moralmente possibile, avremmo pur sempre a disposizione due mezzi certissimi per riconoscere che non sarebbero veri uomini. Il primo consiste nel fatto che questi non avrebbero mai l'uso della parola, né d'altri segni, per comporli come noi facciamo per comunicare agli altri il nostro pensiero; è infatti ben concepibile che una macchina sia fatta in modo da pronunciare parole, ed anzi che ne pronunci effettivamente qualcuna in occasione di azioni esterne che producano qualche mutamento nei suoi organi, sia che, toccata in qualche punto, domandi ciò che le si vuole dire, sia che, toccata in un altro, gridi che le si fa male e altre simili cose, ma non che le coordini variamente, per rispondere al senso di tutto ciò che

si dirà in sua presenza, così come anche l'uomo più ebete può fare. Il secondo è questo: che tali macchine, anche se facessero molte cose bene come noi, e forse anche meglio, fallirebbero però inevitabilmente in altre, il che rivelerebbe come esse non agiscano per conoscenza, ma soltanto per la disposizione dei loro organi. Infatti, mentre la ragione è uno strumento universale, che può servire in qualsiasi occasione, gli organi di queste macchine hanno bisogno di una certa particolare disposizione in corrispondenza di ogni azione particolare: da ciò si deduce che è moralmente impossibile che in una macchina ve ne siano così tanti e così diversi da farla agire in tutte le circostanze della vita così come ci fa agire la nostra ragione.

Ora, con questi due stessi mezzi possiamo anche conoscere la differenza tra gli uomini e le bestie. [...] Questo non attesta soltanto che le bestie sono dotate di ragione in misura di noi, ma piuttosto che non ne hanno in modo assoluto. [...] È pure assai notevole che, sebbene molti animali in alcune loro azioni dimostrino più industria di noi, tuttavia non ne mostrano alcuna in molte altre: cosicché, ciò che essi fanno meglio di noi non prova che hanno ingegno – ché in tal caso ne avrebbero più di noi e ci supererebbero in ogni attività –, ma piuttosto che essi non ne hanno affatto, e che è la Natura che agisce in loro, secondo la disposizione dei loro organi, così come si osserva che un orologio, pur essendo composto solo di ruote e di molle, conta le ore e misura il tempo più precisamente di noi con tutta la nostra prudenza (Cartesio, 1994, pp. 538-40).

Gli animali non possiedono ragione «in modo assoluto» e prova di tale mancanza è per Cartesio l'assenza di linguaggio. Gli animali possono essere capaci di comportamenti elaborati, ma questi non sono niente altro che il prodotto di sofisticati meccanismi, simili a quelli di un orologio appunto. Al contrario, il linguaggio – e in genere la capacità umana di elaborazione simbolica – sarebbe la testimonianza di una plasticità che non può essere ricondotta a sistemi meccanici, ma solo a una facoltà razionale. Il tema del linguaggio come segno di un confine netto fra umani e animali si riproporrà anche nella discussione contemporanea, declinato tanto nei suoi aspetti empirici nella discussione scientifica sulla natura della comunicazione animale e sulla possibilità degli animali di acquisire il linguaggio umano (si vedano come introduzione al tema della comunicazione e del linguaggio negli animali: Ferretti, 2007; Smith, 1996; Philips, Austad, 1996; Savage-Rumbaugh, Brakke, 1996; Herman, Morrel-Samuels, 1996), quanto nei risvolti etico-normativi circa il significato delle capacità linguistiche per l'attribuzione di status morale (il rappresentante più noto della tesi circa la non predicabilità di status morale agli animali in virtù dell'assenza di linguaggio, come indice di pensiero cosciente è Carruthers, 1992).

La mancanza della ragione negli animali implica per Cartesio anche l'incapacità di provare sofferenza e piacere. Il pensiero razionale, infatti, è il presupposto che consente di attribuire a un essere la capacità di sperimentare piacere e dolore e di avere sensazioni in genere (Steiner, 2005, p. 147). La concezione cartesiana fa dipendere qualsiasi capacità mentale dal possesso di un'anima razionale. Dal momento che questa appartiene esclusivamente agli esseri umani, gli animali sono da considerarsi privi di mente, macchine appunto. In quanto tali sono esclusi da qualsiasi forma di considerazione morale e da qui discende, ad esempio, la permissibilità della dissezione di animali vivi. Anche in questo caso, si tratta di un argomento che lega una tesi normativa a una constatazione fattuale. Quest'ultima consiste nella negazione della ragione negli animali e associa una tesi di ordine metafisico (la presenza di un'anima) a prove di natura empirica a sostegno di tale tesi (l'assenza di linguaggio negli animali). La combinazione di queste due affermazioni descrittive (l'una metafisica, l'altra empirica) fa sì che gli animali non possano essere riconosciuti altrimenti che come parte della materia inanimata, verso la quale non ci sono doveri morali (per una interpretazione più "caritatevole" del pensiero di Cartesio in merito si veda, comunque: Harrison, 1992).

Come detto, la posizione cartesiana, nella sua nettezza e radicalità, rappresenta un caso esemplare di esclusione morale degli animali a partire dall'affermazione di una netta discontinuità fra la natura umana e quella animale. In una certa vulgata "animalista" (e spesso anche nel dibattito teorico) la concezione cartesiana viene erroneamente presa a modello di tutta la tradizione di pensiero occidentale sullo status degli animali. Tale tradizione, invece, è ben più ricca e articolata e sui temi della continuità/discontinuità e dell'inclusione/esclusione nel dibattito precedente al XX secolo si articola una varietà di posizioni che non può essere ridotta né all'affermazione di una sostanziale indifferenza della tradizione filosofica rispetto agli animali né alla constatazione di due polarità opposte, "continuità, quindi inclusione" da una parte e "discontinuità, quindi esclusione" dall'altra. Rispetto a questa tradizione più varia – di cui a breve si darà qualche esempio – la teoria darwiniana dell'evoluzione rappresenta un punto di non ritorno nella misura in cui rende indisponibile un certo modo di sostenere il tema della discontinuità fra umani e animali, vale a dire quello ontologicamente fondato di cui Cartesio è, appunto, il rappresentante non solo più noto e influente, ma anche più radicale.

Continuità/discontinuità, inclusione/esclusione

Come primo esempio della varietà del panorama delle discussioni passate sul tema dello status morale degli animali si può portare la concezione aristotelica. In Aristotele (384/383 a.C.-322 a.C.), infatti, troviamo una posizione che esclude gli animali dalla considerazione morale, ma tale esclusione non si basa sull'affermazione di una radicale discontinuità ontologica fra animali e umani. Vi sono differenze fra umani e animali e queste giustificano i differenti status, ma tali distinzioni non sono da ricondursi a una visione fortemente discontinuista. Al contrario, in Aristotele sembrerebbe potersi rintracciare una concezione continuista fra la vita animale e quella umana. Questa, d'altra parte, appare coerente con l'interesse aristotelico per la biologia. È nella sua opera, infatti, che si ritrova la prima indagine sistematica sulla vita nelle sue diverse forme (Lennox, 2014), uno studio che costituisce quel filone di ricerca che oggi ricade sotto la definizione di "zoologia".

In verità, esaminando nel complesso la sua opera, l'interesse di Aristotele per gli animali appare più scientifico che etico. Sicuramente l'interesse etico non può essere assimilato al modo contemporaneo di esaminare nella filosofia morale il tema delle relazioni umani/animali. La collocazione degli animali nella filosofia morale e politica di Aristotele è, in un certo senso, derivata, ovvero funzionale all'elaborazione di argomenti che riguardano gli umani, o meglio alcuni esseri umani (non le donne e gli schiavi, come noto). Cruciale per la comprensione della posizione aristotelica sugli animali è un passo della *Politica*:

È chiaro che l'uomo è animale più socievole di qualsiasi ape e di qualsiasi altro animale che viva in greggi. Infatti, secondo quanto sosteniamo, la natura non fa nulla invano, e l'uomo è l'unico animale che abbia la favella: la voce è segno del piacere e del dolore e perciò l'hanno anche gli altri animali, in quanto la loro natura giunge fino ad avere e a significare agli altri la sensazione del piacere e del dolore. Invece la parola serve a indicare l'utile e il dannoso, e perciò anche il giusto e l'ingiusto. E questo è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali: essere l'unico ad avere nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e così via. È proprio la comunanza di queste cose che costituisce la famiglia e la città (Aristotele, 1992, pp. 66-7).

La prima osservazione che si può fare riguarda la definizione dell'essere umano come animale e il riconoscimento tanto di somiglianze quanto di differenze fra umani e animali. L'essere umano non presenta in modo

esclusivo la socievolezza, tratto condiviso con altri animali. Gli umani la possiedono in maggior grado e con l'aggiunta della capacità di «avere nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto». È sull'assenza di questa capacità negli animali che si giustifica la loro esclusione dalla vita morale e politica e, quindi, la negazione di qualsiasi rispetto. Altri tratti sono in comune, ma non sono rilevanti, come la capacità di provare piacere e dolore che è tanto degli umani quanto degli animali. Questo fatto non era in discussione per Aristotele (e in genere non lo era per molta parte del pensiero antico) e, infatti, non è su tale tema che si costruisce l'esclusione aristotelica degli animali, bensì sulla possibilità di partecipare come protagonisti attivi alla sfera politico-morale. Per usare una terminologia contemporanea, in Aristotele la classe dei *pazienti morali*, ovvero di coloro che sono meritevoli di rispetto, coincide integralmente con quella degli *agenti morali*, vale a dire quanti sono capaci attivamente di condotta morale.

In Aristotele, pertanto, si mostra la possibilità di sostenere l'indifferenza morale verso gli animali, pur senza affermare una cesura netta fra la natura di questi e quella umana. Di diverso tenore, invece, è la concezione di Tommaso d'Aquino (1225-1274). Pur essendo questa direttamente legata ad Aristotele, infatti, la declinazione degli elementi aristotelici nella cornice della metafisica creazionista giudaico-cristiana produce una differenza sostanziale nella teoria. Anche in Tommaso, infatti, è presente l'idea che la partecipazione alla moralità come soggetti meritevoli di rispetto dipenda dalla capacità di esserne protagonisti attivi. Questa idea, tuttavia, è chiaramente insediata in una ben precisa concezione metafisica del mondo e dell'ordine dei viventi: il mondo e gli esseri viventi sono stati creati da un dio, che li ha dotati di fini che sono a essi propri «per natura». La trama di questi fini è la struttura dell'ordine naturale cui fare riferimento per orientare la propria condotta. Nel caso degli animali questa idea si esprime così:

Ora, nella gerarchia degli esseri, i meno perfetti sono fatti per i più perfetti: come anche nell'ordine generico si procede dall'imperfetto al perfetto. Come dunque nella generazione dell'uomo abbiamo prima il vivente, poi l'animale e finalmente l'uomo, così gli esseri che sono solo viventi, ossia le piante, sono fatte ordinariamente per gli animali, e gli animali sono fatti per l'uomo. Se quindi l'uomo si serve delle piante per gli animali e degli animali per gli uomini, in ciò non vi è nulla di illecito, come il Filosofo stesso dimostra. E il più necessario dei servizi è appunto quello di dare le piante in cibo agli animali, e gli animali in cibo all'uomo: il che è impossibile senza distruggere la vita. Quindi è lecito

sopprimere le piante a uso degli animali, e gli animali a uso dell'uomo in forza dell'ordine stesso stabilito da Dio: «Ecco che io ho dato come cibo a voi e a tutti gli animali ogni erba e ogni albero da frutto». E altrove si legge: «Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo» (Tommaso d'Aquino, 2014, p. 638).

L'esclusione degli animali, come elaborata da Tommaso, è centrata sulla nozione di creazione divina e sull'ordine che con essa viene impartito al mondo. La creazione divina stabilisce nature (e fini) differenti per umani e animali. Su questa base l'uccisione di animali è permessa, dal momento che si tratta di un'azione che si conforma all'ordine della creazione, in cui gli animali sono «fatti per l'uomo». Questa idea non è presente in Aristotele, il quale afferma che i fini umani e animali sono differenti, ma non riconosce in questi ultimi lo scopo di essere asserviti al bene umano (Steiner, 2005, p. 60). Questa gerarchia, formalizzata nella filosofia tomista, è un elemento strutturale della concezione creazionista giudaico-cristiana. Per tale ragione, si può affermare che, pur presentando continuità e affinità, i modi in cui Aristotele e Tommaso articolano l'esclusione degli animali sono diversi. In Aristotele, infatti, sono alcune capacità non possedute dagli animali e un'idea di cosa sia la comunità morale a determinare l'esclusione degli animali. Non esiste discontinuità fra umani e animali, tuttavia. Al contrario, in Tommaso tale discontinuità è affermata e corrisponde a una gerarchia degli esseri di ordine metafisico stabilita dal Dio creatore.

In verità, nella filosofia tomista gli animali non sono del tutto esclusi dalla sfera di considerazione morale. A essi, infatti, non è dovuto alcun rispetto per sé, ma solo in modo derivato. L'indulgenza nella crudeltà verso gli animali, infatti, potrebbe condurre a forme di efferatezza verso gli esseri umani, unici destinatari autentici del rispetto morale. Inoltre, un danno prodotto a un animale non proprio può rappresentare un'offesa nei confronti del suo proprietario (Tommaso d'Aquino, 1975, p. 842). Agli animali, quindi, è dovuto un qualche tipo di rispetto, ma solo in ragione degli interessi che gli esseri umani hanno nei loro confronti e delle conseguenze che agli umani possono derivare dai comportamenti che verso di essi vengono messi in atto. È questa una tesi che oggi è definita come dei «doveri indiretti» e che, secoli dopo Tommaso, ha trovato una delle formulazioni più note in Immanuel Kant (1724-1804). Questa idea, enunciata nella *Metafisica dei costumi* (Kant, 2006, pp. 503-5), trova una chiara esposizione in questo passaggio delle *Lezioni di etica*:

Poiché gli animali posseggono una natura analoga a quella degli uomini, osservando dei doveri verso di essi osserviamo dei doveri verso l'umanità, promuovendo con ciò i doveri che la riguardano. Per esempio, se un cane ha servito a lungo fedelmente il suo padrone, ciò costituisce qualcosa di analogo a un'azione meritevole e perciò richiede la nostra lode e, quando non sarà più in grado di renderci i suoi servizi, noi dovremo trattenere la bestia presso di noi fino alla morte. Infatti, noi promuoviamo i nostri doveri verso l'umanità laddove ci troviamo obbligati a compierne. Essendo, dunque, gli atti degli animali analoghi a quelli umani e derivando dagli stessi principi, in tanto noi abbiamo dei doveri verso di essi in quanto, osservando questi, noi promuoviamo quelli verso l'umanità. Chi perciò facesse uccidere il proprio cane, non essendo questo più in grado di guadagnarsi il pane, non agirebbe affatto contro i doveri riguardanti i cani, i quali sono sprovvisti di giudizio, ma lederebbe nella loro intrinseca natura quella socievolezza e umanità, che occorre rispettare nella pratica dei doveri verso il genere umano. Per non distruggerla, l'uomo deve mostrare bontà di cuore verso gli animali, perché chi usa essere crudele verso di essi è altrettanto insensibile verso gli uomini (Kant, 1998, p. 273).

Ci si potrebbe chiedere se l'affermazione kantiana circa l'analogia fra natura umana e animale collochi Kant fra quanti escludono gli animali da una forma di considerazione morale diretta, pur ammettendo una continuità con gli umani. Non è questo, tuttavia, il punto rilevante della discussione in questa sede. Ciò su cui è utile soffermarsi, invece, è il modo in cui Kant introduce gli animali nella vita morale. Le azioni che possono essere fatte verso gli animali sono analoghe a quelle che possono essere compiute verso gli umani. Benché sia solo a questi ultimi che è dovuto in modo diretto e autentico il rispetto morale – in quanto soggetti capaci di darsi legge – i comportamenti crudeli o violenti nei confronti degli animali andrebbero evitati, perché potrebbero avere effetti negativi sulle disposizioni nei confronti degli esseri umani, unici destinatari del rispetto.

Nella discussione contemporanea interna all'etica animale la posizione kantiana (e, in genere, qualsiasi simile tesi dei doveri indiretti) viene perlopiù considerata come un contributo non significativo. Si tratterebbe, infatti, di una concezione che non rappresenta alcun avanzamento rispetto all'inclusione degli animali nella sfera di considerazione morale (come sostenuto anche da chi, dall'interno di una filosofia neokantiana, opera per un suo emendamento in vista di un'inclusione diretta degli animali: Korsgaard, 2012). La questione, tuttavia, può essere considerata anche da un'altra prospettiva. Come emergerà più chiaramente nei capitoli successivi, infatti, possiamo ritenere che l'inclusione degli

animali nella sfera di considerazione morale non debba avvenire unicamente riconoscendo a essi uno status morale analogo a quello degli esseri umani, secondo la tesi affermata dalle prospettive liberazioniste (cfr. CAP. 3), né che tale soluzione teorica sia quella preferibile. Alla luce di una tale considerazione, altre forme di inclusione degli animali sotto il fuoco dell'attenzione morale – come la tesi dei doveri indiretti – non sono necessariamente solo degli "errori teorici" da liquidare come inadeguati. Queste possono essere anche viste come una testimonianza della varietà dei modi in cui gli animali possono entrare a far parte della vita morale umana. La concezione tomista e quella kantiana non sono gli unici episodi di inclusione, anche se in modo limitato e parziale, degli animali per via indiretta, ovvero non per mezzo di un riconoscimento, ad esempio, di loro interessi o diritti a non patire sofferenze o rimanere in vita, ma in virtù di un qualche interesse umano. Esempi significativi di questo tipo provengono da discussioni classiche sul vegetarianesimo.

Ad esempio, Porfirio (233/234-305), neoplatonico e discepolo di Plotino, nel trattato *Astinenza dagli animali*, riconosce una piena continuità fra animali e umani rispetto alle capacità cognitive e di percezione del dolore. Tale riconoscimento fornisce ragioni per affermare doveri di giustizia verso gli animali in virtù delle loro capacità evitando, quindi, di ucciderli per cibarsene (Porfirio, 2005, p. 257). Non è questo, tuttavia, l'argomento centrale del trattato di Porfirio. Le ragioni che sono avanzate con maggiore ricchezza di argomentazioni e con più forza riguardano, infatti, gli effetti dannosi che ha l'alimentazione carnivora su chi la pratica. La ricerca della purezza, infatti, è messa a repentaglio dal cibarsi di carne:

La purezza interna ed esterna è dunque propria dell'uomo divino che s'impegna ad essere digiuno delle passioni dell'anima, digiuno anche degli alimenti che muovono queste passioni, che si nutre della conoscenza delle cose divine, che si rende simile al divino per i giusti pensieri relativi al divino, e di un uomo santificato dal sacrificio intellettuale e che si accosta a Dio con una veste bianca e un'impassibilità dell'anima effettivamente pura e un corpo leggero, non aggravato da succhi estranei presi ad altri esseri e da passioni dell'anima (ivi, p. 201).

È una forma di perfezionamento di sé a sostenere la rinuncia a cibarsi di animali, che quindi "beneficiano" indirettamente di tale scelta. La protezione degli animali discende dal rispetto e dalla «cura di sé». È di particolare interesse sottolineare come la posizione di Porfirio

non presenti alcun tratto di quello che in termini contemporanei si definirebbe *universalismo etico*. L'astinenza dagli animali come forma di coltivazione della purezza personale, anzitutto, non è raccomandata a tutti gli esseri umani, ma solo ai saggi (ivi, pp. 201 ss.). Per questi ultimi, inoltre, evitare le carni non implica un divieto assoluto di uccisione di animali, che possono, ad esempio, essere sacrificati agli dei, ma non consumati in seguito al sacrificio (ivi, p. 209). Come già detto in precedenza, non si possono leggere posizioni antiche alla luce del moderno dibattito dell'etica animale. Tuttavia, fatta salva questa premessa, si può individuare nell'argomento di Porfirio in favore del vegetarianesimo una manifestazione di un diverso modo di ampliare la condotta morale umana a comportamenti che hanno come destinatari gli animali. L'idea che forme di condotta rispettosa verso gli animali possano derivare non solo dal riconoscimento di obblighi diretti verso gli animali, ma anche dalla coltivazione di interessi umani è esclusa o fortemente sottodimensionata dalle posizioni della contemporanea etica animale liberazionista (che considera il rispetto degli animali una questione di giustizia e di applicazione imparziale di principi morali universali). Questa idea, tuttavia, non sembra appartenere semplicemente all'archeologia del pensiero filosofico, ma – a uno sguardo attento – appare presente anche come parte dell'esperienza morale degli esseri umani di oggi. Scelte alimentari come vegetarianesimo e veganesimo, ad esempio, non sono riconducibili esclusivamente a ragionamenti di tipo liberazionista e ugualitarista, ma alla coltivazione di stili di vita personali improntati a forme di attenzione verso se stessi e di perfezionamento di sé (più avanti si cercherà di mostrare la fertilità teorica di un'impostazione del genere: cfr. PAR. *Alimentazione e perfezionamento di sé*).

Oltre a questa linea di riflessione, dal pensiero del passato emerge un'altra possibile declinazione teorica di un certo interesse. Se la discontinuità fra umani e animali affermata in base alla metafisica creazionista cristiana portava Tommaso a negare doveri diretti verso gli animali, tuttavia tale discontinuità può essere comunque sostenuta, aprendo uno spazio per il riconoscimento di obblighi diretti nei confronti degli animali. È questa la strada percorsa, ad esempio, dal teologo inglese del XVIII secolo Humphry Primatt (1735-1776/7), la cui opera *The duty of mercy and the sin of cruelty to brute animals* rappresenta un momento significativo nello sviluppo del pensiero teologico cristiano sul tema degli animali (Battaglia, 1997, pp. 60-70). In Primatt non c'è alcuna negazione dell'ordine della creazione che colloca gli esseri umani al vertice della

scala dei viventi, dotandoli di capacità superiori a quelle di qualunque altro vivente. Né, d'altra parte, viene negato che l'eccellenza dell'essere umano sia data dall'essere creato a immagine e somiglianza della divinità. La superiorità umana, tuttavia, non è una giustificazione a esercitare un dominio arbitrario sugli altri esseri viventi, bensì una ragione per sentirne il carico della responsabilità. Se, infatti, l'essere umano può invocare giustizia e accusare chi gli fa violenza dinanzi agli altri umani, gli animali non hanno questa opportunità. Ciò rende la crudeltà verso di loro più odiosa di quella verso gli umani (Primatt, 1992, p. 30). Anche gli animali, infatti, provano dolore come gli umani e con un'affermazione che, estrapolata dal contesto, potrebbe suonare coniata da Jeremy Bentham, Primatt afferma che:

il dolore è il dolore, sia esso inflitto a un uomo o a una bestia; e la creatura che lo soffre, sia uomo o bestia, essendo sensibile alla sua miseria fintanto che dura, soffre un *male*; e la sofferenza di un male, in modo immeritato, non provocato, laddove non sia stata recata alcuna offesa, e non corrisponda ad alcuno scopo buono, ma solo per esibire potere o gratificare la malvagità, è crudeltà e ingiustizia in colui che lo provoca (ivi, p. 21, trad. mia).

Umani e animali sono simili nel dolore, ma questi ultimi sono caratterizzati da una particolare situazione di vulnerabilità, data la loro situazione di inferiorità. Essi non possono reclamare giustizia e, pertanto, sono affidati alla disponibilità e alla responsabilità degli esseri umani. Ciò che per Aristotele era motivo di esclusione degli animali dalla sfera della moralità – l'incapacità di avere cognizione del bene e del male – è per Primatt la ragione per includerli con una particolare attenzione. Questa inclusione, tuttavia, non implica l'affermazione di un diritto alla vita per gli animali o una loro assoluta sottrazione alla disponibilità umana. Gli animali possono essere utilizzati e anche uccisi, ma questo uso deve avvenire alla luce di un generale atteggiamento di rispetto e compassione per la sofferenza animale, che non deve mai essere inflitta senza giustificato motivo (ivi, pp. 35 ss.).

«Legati in un'unica rete»

La breve rassegna che si è compiuta ha mostrato alcuni modi in cui gli animali sono stati esclusi, o parzialmente inclusi, nella sfera di considerazione morale. In questa esposizione mancano due nomi: Jeremy Bentham

(1748-1832) e Henry Salt (1851-1939). A entrambi, in modi diversi, si devono argomenti che possono essere considerati veri e propri antecedenti dell'etica animale contemporanea. Per tale ragione essi verranno trattati all'inizio del prossimo capitolo, in cui si introdurrà il dibattito odierno. Se, all'interno della letteratura filosofica, è in autori come Bentham e Salt che si trovano argomenti precursori della discussione attuale, assumendo un punto di vista più generale e articolato, il punto di svolta cruciale per l'analisi sull'etica delle relazioni fra esseri umani e animali deve essere rintracciato all'esterno della filosofia. A determinare una svolta è, infatti, la teoria dell'evoluzione di Charles Darwin. Questa, e tutto il seguito di elaborazione teorica e ricerca empirica che da essa è scaturito, rappresenta una trasformazione radicale nel modo di intendere gli animali e lo statuto degli esseri umani. In particolare, si mostrerà come la teoria darwiniana abbia tre esiti fondamentali che hanno un particolare significato per l'oggetto del presente lavoro. Anzitutto, essa mostra la piena continuità fra umani e animali e rende del tutto indisponibile qualsiasi affermazione di una discontinuità fra gli esseri umani e gli altri viventi. In secondo luogo, smentisce qualsiasi interpretazione finalistica del mondo vivente e ridefinisce il posto dell'essere umano al suo interno, confutando in modo radicale le pretese antropocentriche. Infine, la rivoluzione prodotta in biologia dalla teoria darwiniana ha avuto, fra i suoi molti effetti, quello di promuovere la ricerca scientifica sul comportamento e sulla mente degli animali, istituendo un nuovo ramo della biologia, l'etologia (e al suo interno l'etologia cognitiva).

Prima di esaminare in modo più analitico ciascuno di questi tre punti è necessario compiere due precisazioni. Anzitutto va spesa qualche parola circa lo statuto della teoria darwiniana, che qui si deve intendere come il corpus teorico-empirico che da Darwin in poi si è prodotto e che può essere raccolto sotto la definizione di «Nuova sintesi» (Mayr, Provine, 1980). Come tutte le teorie scientifiche, anche quella darwiniana non può essere considerata l'affermazione di una «verità» definitivamente accertata e immutabile, bensì una spiegazione coerente e sostenuta da prove empiriche, ma passibile di revisioni, se non di una vera e propria confutazione. Detto questo, però, la teoria darwiniana non può essere ritenuta una spiegazione fra le tante possibili circa i meccanismi di funzionamento degli esseri viventi. Attualmente, si tratta dell'unica spiegazione plausibile ed è ampiamente confermata da una mole sterminata e sempre crescente di prove empiriche e, pertanto, il termine «teoria» non

va inteso come se essa fosse un'ipotesi fra tante, bensì nel senso che si tratta di un corpus esplicativo che sottostà alle regole e ai metodi della scienza (Dawkins, 2010, pp. 7-20). La teoria darwiniana è la spiegazione di un pezzo di realtà, il mondo vivente, a cui si deve far riferimento se si vuol avere un'immagine scientificamente attendibile ed empiricamente supportata di questa parte della realtà. La seconda precisazione riguarda, invece, l'uso che della teoria darwiniana si può fare nella riflessione, filosofica e non solo, sull'etica. Da essa, infatti, non discendono in modo diretto precetti morali o argomenti filosofici sulla condotta. Il fatto che la teoria darwiniana mostri una piena continuità fra l'*Homo sapiens* e le altre specie viventi di per sé non dice nulla sul modo in cui gli esseri umani dovrebbero comportarsi con gli animali. Ciò che fa la teoria darwiniana, anzitutto, è rendere implausibili e indisponibili le premesse fattuali di alcuni argomenti morali sul trattamento da riservare agli animali (come quelli che si fondano su una radicale discontinuità, ad esempio). Inoltre, essa fornisce un nuovo scenario di riferimento rispetto al quale elaborare riflessioni morali sulle relazioni con gli animali. Questo scenario – la natura del mondo vivente – così come emerge dalla teoria darwiniana è rivoluzionario rispetto ai modi in cui gli esseri umani lo hanno visto prima di Darwin.

Il problema scientifico centrale che ha innescato la ricerca e lo studio di Darwin era quello relativo all'origine delle varietà delle specie viventi. Si trattava di una questione ampiamente discussa all'epoca di Darwin ed era già diffusa l'idea che le specie non fossero immutabili nel tempo (essendo, ad esempio, state create da un dio una volta per tutte all'inizio dei tempi). I ritrovamenti fossili di organismi estinti avevano già prodotto l'ipotesi che le specie potessero trasformarsi nel corso del tempo e anche estinguersi. Ai tempi di Darwin l'evoluzionismo era già un'idea diffusa (tanto che lo stesso nonno di Darwin, Erasmus, era stato un evoluzionista: King-Hele, 2002) (per una storia dell'evoluzionismo: Barsanti, 2005). I ritrovamenti fossili rendevano implausibile il *fissismo* (cioè la tesi che i viventi fossero stati creati immutabili una volta per tutte) e costringevano i suoi sostenitori a improbabili difese a oltranza, affermando ad esempio che i resti delle specie estinte fossero stati appositamente collocati da dio per mettere alla prova la fede degli esseri umani. D'altra parte, però, era oscuro come potesse funzionare il meccanismo di trasformazione dei viventi nel corso del tempo. Darwin rispose a questo problema, individuando nella selezione naturale il motore principale (anche se non l'unico) del processo di speciazione. Con il sostegno di

prove empiriche (anatomiche, paleontologiche, geologiche) e sperimentali (come l'osservazione dei meccanismi di selezione artificiale degli allevatori), Darwin avanzò l'idea che gli organismi diano vita a nuove specie mediante l'accumulo di variazioni casuali che, vantaggiose per la sopravvivenza, conferiscono all'organismo che ne è portatore maggiori opportunità di procreare e, quindi, di trasmetterle alla prole. Questo processo di accumulo di caratteristiche vantaggiose alla sopravvivenza, ripetuto nel corso delle generazioni, dà vita alla varietà e alla diversità delle specie. Questo meccanismo, d'altra parte, spiega anche come si estinguono i viventi: gli organismi portatori di caratteristiche che si rivelano dannose (o non abbastanza adatte) non sopravvivono e, quindi, non lasciano dopo di sé nuove generazioni.

Il processo di speciazione agisce a partire da un'origine condivisa. Tutte le specie, cioè, derivano da un antenato comune, dal quale si sono lentamente diversificate nel corso del tempo, accumulando ognuna le proprie caratteristiche peculiari. Nella spiegazione del meccanismo alla base del processo di speciazione l'idea dell'origine comune è l'elemento rivoluzionario della teoria di Darwin (insieme al rifiuto del finalismo, che si vedrà più avanti). Alcune delle idee evoluzioniste contemporanee a Darwin, infatti, affermavano la trasformazione delle specie nel corso del tempo, ma ipotizzavano per ogni specie linee di sviluppo separate, originate ciascuna indipendentemente dall'altra. Al contrario, Darwin con la sua teoria ha legato tutti gli esseri viventi, riconducendoli a un antenato comune e disegnando il percorso dell'evoluzione lungo il tempo come un corallo, le cui molte ramificazioni in ogni direzione possono essere ripercorse all'indietro sino a un unico e comune punto centrale (l'immagine del corallo è proprio quella che Darwin usò nei suoi taccuini per rappresentare graficamente la trasformazione delle specie: Bredekamp, 2006). Se tutti gli organismi sono il frutto di un processo che parte da un antenato comune, allora tutti i viventi sono "imparentati" fra di loro. Non vi è alcun sostegno empirico per poter affermare distinzioni ontologicamente radicate fra la specie umana e gli altri viventi. Le differenze fra specie e specie (e, quindi, fra *Homo sapiens* e gli altri organismi) sono il frutto del percorso storico della trasformazione biologica dei viventi, ma non rappresentano distinzioni sostanziali fra diverse nature. Contrariamente all'idea del creazionismo giudaico-cristiano, le specie non sono state "create" separatamente le une dall'altre. Tutti i viventi, umani inclusi, sono "divenuti" lentamente e gradualmente nel corso del tempo, a partire da un antenato comune e frammentandosi in specie di-

verse. Gli animali, quindi, non sono separati dagli esseri umani da una radicale discontinuità ontologica, ma sono biologicamente imparentati e le loro differenti "nature" sono l'esito dei percorsi storici e contingenti dell'evoluzione biologica.

Darwin era consapevole del significato della sua teoria per il modo in cui guardiamo agli animali, non solo dal punto di vista scientifico, ma anche da quello morale. Nei taccuini, dove appuntava le sue idee in una libera conversazione con se stesso senza preoccupazione per le conseguenze delle proprie parole (per la tormentata genesi della teoria di Darwin: Desmond, Moore, 1992), scrive:

per consenso di tutti l'anima è aggiunta, gli animali non l'hanno, non guardano avanti; se decidiamo di lasciar correre libere le congetture, allora gli animali sono nostri compagni, fratelli in dolore, malattia, morte e sofferenza e fame; nostri schiavi nel lavoro più faticoso, nostri compagni negli svaghi; dalla nostra origine essi probabilmente condividono un comune antenato; potremmo esser tutti legati in un'unica rete (Darwin, 2008, p. 218).

Come Darwin fosse consapevole che questo essere «legati in un'unica rete» potesse avere conseguenze per il rispetto morale da riservare agli animali è pienamente evidente da un altro appunto nello stesso taccuino:

Gli animali – quelli che abbiamo reso nostri schiavi – non ci piace considerarli nostri eguali. I padroni di schiavi non vorrebbero forse attribuire l'uomo negro a un altro genere? Animali con affetti, imitazione, paura, dolore, dispiacere per i morti – rispetto (ivi, pp. 217-8).

Il rimando al razzismo schiavista, che anticipa un argomento dell'antispecismo di oggi, non è né casuale né secondario. Le profonde convinzioni antischiaviste di Darwin (retaggio tanto della sua famiglia quanto di quella della moglie Emma Wedgwood) ebbero un ruolo particolarmente importante nel suo percorso scientifico. La dimostrazione dell'insussistenza dell'idea, avanzata dai sostenitori dello schiavismo, che europei e africani fossero di specie differenti era per lui una preoccupazione non secondaria. Inoltre, la mentalità antirazzista e antischiavista di Darwin sembra aver avuto un ruolo importante nel plasmarne una mentalità attenta alle somiglianze e alle affinità fra i viventi (su questi temi nella biografia di Darwin: Desmond, Moore, 2012).

Come la dimostrazione della falsità della tesi che schiavisti e schiavi appartengano a specie diverse sottrae un fondamento fattuale alla tesi

che giustifica lo schiavismo, così la confutazione dell'idea che umani e animali siano separati da una incolmabile distanza ontologica mina alle basi l'affermazione di una superiore dignità degli esseri umani sulla base di una loro presunta unicità fra i viventi (Rachels, 1996). A minare questa idea e a rappresentare in genere un ulteriore elemento rivoluzionario della teoria c'è un altro aspetto cruciale del resoconto darwiniano del vivente. Se il racconto creazionista parla di un mondo creato da un dio sulla base di un progetto, in cui la natura di ogni vivente è organizzata dal principio dei tempi secondo specifici fini, nella spiegazione darwiniana il quadro è profondamente diverso. Le variazioni che caratterizzano gli organismi e che di fronte al meccanismo della selezione naturale si rivelano adattamenti vantaggiosi (o svantaggiosi o neutri) sono, infatti, il frutto del caso. La dentatura più efficiente che rende un animale carnivoro in grado di alimentarsi meglio non è né frutto di un progetto divino né un carattere che emerge per rispondere a uno scopo (quello di nutrirsi meglio, appunto). Le variazioni sottoposte alla pressione della selezione sono casuali e non intenzionali. Non c'è alcun finalismo nel vivente. Che gli esseri viventi, umani inclusi, siano "fatti" in un certo modo è il frutto di un lento stratificarsi di variazioni genetiche casuali che producono fenotipi più o meno adatti alle pressioni ambientali che si trovano ad affrontare. La logica darwiniana è fondata sul caso e sulla contingenza: sono casuali, infatti, le variazioni genetiche che diversificano gli organismi e sono contingenti le circostanze ambientali che costituiscono la pressione selettiva (come un cambiamento climatico che avvantaggia gli individui con una pelliccia più folta o una frana che chiude una valle separando alcuni membri di una specie dai loro conspecifici, isolandoli e facendone i capostipiti di una nuova specie). L'essere umano non fa eccezione: l'*Homo sapiens* non è che il frutto di una lunga storia biologica mossa dal caso, dalla contingenza e dall'azione delle pressioni selettive. La presenza degli esseri umani non è esito né di un progetto né di una necessità e così il mondo che ci circonda non è disegnato per rispondere ai nostri bisogni. L'essere umano non è in alcun modo al centro del mondo. Se l'affermazione dell'origine comune smentisce la discontinuità ontologica fra umani e animali, l'espulsione del finalismo rende implausibile qualsiasi descrizione del mondo in termini antropocentrici. Questo fatto di per sé non costituisce un'indicazione diretta su quale sia la condotta moralmente appropriata nei confronti degli animali, ma sottrae comunque fondamento all'idea che le relazioni con gli animali possano essere regolate in base a un presunto

ordine della natura in cui l'essere umano occupa una posizione di superiorità e nel quale gli altri esseri viventi rappresentano mezzi pienamente disponibili e creati al fine di soddisfare gli scopi umani. Dopo Darwin l'antropocentrismo è privo di qualsiasi base empirica e, anzi, i fatti lo smentiscono solamente.

La teoria darwiniana è rivoluzionaria in quanto rende del tutto impraticabili alcune idee che hanno strutturato molte delle concezioni morali più influenti e autorevoli del passato, anzitutto quelle incardinate nella visione creazionista giudaico-cristiana (non è questa la sede per affrontare tale argomento, ma qualsiasi tentativo di conciliazione fra questa visione e la teoria darwiniana deve essere considerato vano e fallimentare: Dawkins, 2007). Anche le domande circa l'etica delle relazioni con gli animali devono tenere conto della lezione del darwinismo e, anzi, come si è visto, questo ambito della riflessione morale è fra quelli più direttamente toccati dalla rivoluzione darwiniana. Per tale ragione, la teoria darwiniana può essere considerata a buon diritto come il punto di svolta per la riflessione filosofica, e non solo, sul tema delle relazioni con gli animali. Questa riflessione, inoltre, è influenzata da un altro esito della teoria. Il darwinismo, infatti, ha generato una profonda trasformazione delle scienze biologiche, introducendo nuovi metodi e aree di ricerca. In particolare, lo studio del comportamento animale si è costituito come una nuova disciplina scientifica e tale filone di ricerca ha contribuito (e continua a contribuire) a una comprensione più piena della "natura" degli animali non umani.

L'interesse scientifico per il comportamento e le capacità degli animali è antico e – come si è visto – già Aristotele dedicava la sua attenzione allo studio e alla classificazione delle specie animali. Questo interesse che percorre la storia della cultura occidentale, tuttavia, non ha dato vita a un ambito di ricerca sistematico fino al XX secolo (Gray, 1968). Prima della nascita dell'etologia, ad opera di scienziati come Konrad Lorenz (1903-1989), Nikolaas Tinbergen (1907-1988) e Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1928-), infatti, lo studio del comportamento animale consisteva perlopiù nella raccolta aneddotica di osservazioni, non sempre di prima mano, sul comportamento degli animali. L'etologia, invece, si costituisce all'interno del più ampio orizzonte della biologia darwiniana come un ambito di studio sistematico, secondo i criteri della scienza moderna e contemporanea. È proprio all'interno della teoria darwiniana che lo studio del comportamento animale si delinea come scienza, assumendo il nome di *etologia*, come scrive lo stesso Lorenz:

L'etologia o studio comparato del comportamento è di facile definizione: consiste nell'applicare al comportamento degli animali e delle persone quei metodi divenuti d'uso corrente e naturale in tutti gli altri campi della biologia dopo Charles Darwin e di formulare gli interrogativi secondo lo stesso criterio (Lorenz, 2011, p. 1).

Nel corso di circa un secolo l'etologia ha prodotto una mole immensa di conoscenza sul comportamento delle varie specie animali (non solo selvatiche, ma anche domestiche) che circondano l'essere umano. La ricerca etologica ha mostrato (e continua a mostrare) la varietà e la ricchezza del comportamento degli animali (mettendo in evidenza anche somiglianze e differenze rispetto a quello umano). I risultati dell'etologia non sono rimasti confinati alla comunità scientifica, ma sono divenuti accessibili al grande pubblico grazie a pubblicazioni divulgative e, soprattutto, alla comunicazione fotografica e audiovisiva della produzione documentaristica.

Questo corpus di conoscenze era inizialmente limitato al comportamento direttamente osservabile. L'agenda dell'etologia classica era scritta a partire dalle quattro classiche domande di Tinbergen. Rispetto al comportamento di un animale, infatti, la ricerca scientifica su di esso consiste nel cercare una risposta a quattro interrogativi: *causazione* (cosa lo provochi), *funzione* (quale sia il suo valore di sopravvivenza), *ontogenesi* (come si sviluppi nel corso della vita dell'organismo), *filogenesi* (quale sia sua la storia evolutiva) (Tinbergen, 1963). Nessuno di questi interrogativi affronta direttamente la questione di eventuali capacità mentali negli animali soggiacenti ai comportamenti osservati. L'idea che la mente animale sia un oggetto di legittimo interesse scientifico è rigettata dall'etologia degli esordi (Burkhardt, 2005, pp. 434-5) e qualsiasi scivolamento in questo senso veniva considerato un pericoloso errore di "antropomorfizzazione", ovvero di indebita attribuzione agli animali di caratteristiche umane (sull'antropomorfismo in etologia, per una prospettiva classica: Kennedy, 1992; per un apprezzamento della sua funzione euristica: Asquith, 1997).

Da un lato, il senso comune non ha mai avuto particolari difficoltà a riconoscere stati mentali ed emozioni negli animali (anzi, tale riconoscimento è alla base del rapporto di successo dell'*Homo sapiens* con le altre specie animali, come si è visto nel capitolo precedente) (Pollo, 2013a). D'altra parte, non si può attribuire alla tradizione filosofica e scientifica un atteggiamento compatto di negazione della mente animale (come

si è detto la radicalità della posizione cartesiana è un episodio tardivo). Nonostante ciò, la questione della mente animale è per la scienza dei secoli XIX e XX un tema estremamente controverso. Sebbene Darwin non dubitasse che la continuità fra umani e animali si estendesse anche alle capacità mentali (ne è esemplare il suo studio *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Darwin, 1999) e uno dei primi studiosi sistematici della mente animale, George Romanes (1848-1894), beneficiasse di uno scambio intenso con Darwin (Desmond, Moore, 1992, pp. 722-5), la biologia e la psicologia postdarwiniane si schierano inizialmente contro lo studio scientifico della mente animale, affermandone, da un punto di vista metodologico, la non trattabilità come oggetto appropriato di ricerca scientifica oppure, in modo più radicale, negandone la stessa esistenza. Non è questa la sede per esaminare tale problema e i rapporti dell'etologia con il comportamentismo (Rollin, 2011). Basti qui sottolineare come, tuttavia, l'iniziale rifiuto da parte degli etologi a trattare da un punto di vista scientifico la questione delle capacità cognitive ed emotive degli animali si sia gradualmente dissolto. Oggi la mente animale è l'oggetto di ricerca di una branca dell'etologia che va sotto il nome di *etologia cognitiva* (cfr. ad esempio: Allen, Bekoff, 1998; Griffin, 1999). A essa si deve una mole di dati che oggi rende non percorribile ed empiricamente infondata un'ulteriore idea, ovvero la negazione di qualsiasi capacità emotiva e cognitiva agli animali (almeno a certi animali) e l'attribuzione della mente esclusivamente agli esseri umani (cfr. *The Cambridge Declaration on Consciousness*, siglata da un gruppo di scienziati il 7 luglio 2012, <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>).

Dopo Darwin, o meglio grazie alla biologia darwiniana, tre idee risultano oggi impraticabili: la discontinuità ontologica fra umani e animali; l'antropocentrismo, ovvero l'affermazione della centralità dell'essere umano; l'attribuzione esclusiva di cognizioni ed emozioni agli umani. Negare la sensatezza e la praticabilità di queste idee non significa riconoscere automaticamente un qualche status morale particolare agli animali o un qualche specifico dovere umano nei loro confronti. Tuttavia, nessuna discussione contemporanea sull'etica delle relazioni con gli animali può prescindere dal dare per acquisita la loro negazione. Difatti, l'etica animale contemporanea che nasce nella seconda metà del XX secolo è anche (forse in buona parte) un prodotto del diffondersi della messa in discussione di quelle idee nella società occidentale e nell'ambito più ristretto della ricerca accademica sull'etica filosofica.

Sciopero
 non si macella
 non si scuioia
 non si squarta
 non si raccoglie merda
 non si annusa il gas della morte
 sciopero
 contro Augusto Pinochet
 il macellaio.

Ferrari (2004, p. 57)

Verso l'etica animale

Nel capitolo precedente si sono mostrati alcuni esempi di come la questione dell'etica delle relazioni con gli animali sia stata esaminata nei secoli passati e si è visto che non si può sostenere l'idea che la filosofia sia stata indifferente a tale questione. L'esito di tale interessamento è stato spesso la negazione di obblighi umani nei confronti degli animali (o un riconoscimento parziale di doveri indiretti) e, tuttavia, per molti pensatori del passato le relazioni con gli animali hanno rappresentato un oggetto di esame filosofico. Nella seconda metà del xx secolo – agli inizi degli anni Settanta, per la precisione – questo interesse, tuttavia, assume caratteri nuovi, sia quantitativamente che qualitativamente. La discussione dei problemi etici sollevati dalle relazioni con gli animali si organizza come un'area di ricerca autonoma all'interno della riflessione filosofica sull'etica che ha luogo nelle università, sotto la denominazione di *etica animale*, che traduce l'inglese *Animal Ethics* (per una panoramica generale: Armstrong, Botzler, 2003; Battaglia, 1997; Beauchamp, Frey, 2011). Sarebbe scorretto, tuttavia, identificare l'etica animale esclusivamente come un settore della discussione filosofica accademica e professionale sull'etica. L'etica animale, infatti, nasce per effetto di un insieme di cause storiche e fonti culturali che appartengono solo in parte alla filosofia accademica. Essa, inoltre, ha fra i suoi scopi molto più che l'avan-

zamento intellettuale su un dato campo del sapere umano. Gli autori che fondano l'etica animale elaborano argomenti filosofici il cui scopo è la promozione di trasformazioni sociali profonde, ovvero il radicale cambiamento del modo in cui gli esseri umani trattano gli animali. Ai suoi esordi l'etica animale si caratterizza per due tratti salienti, che mancano nelle discussioni dei secoli precedenti. Si tratta di argomenti che sostengono, anzitutto, forme di ugualitarismo radicale fra umani e animali e, in secondo luogo, che affermano la necessità di mutamenti sociali ispirati a quelle tesi ugualitariste. L'etica animale degli esordi produce tesi filosofiche che sostengono la doverosità della "liberazione animale": gli animali sarebbero soggetti ingiustamente oppressi dagli esseri umani ed è moralmente doveroso liberarli da tale oppressione. Gli argomenti chiamano all'azione: ai lettori dei libri dell'etica della liberazione animale si chiede di trasformare la propria condotta individuale (ad esempio abbandonando l'alimentazione a base di prodotti di origine animale) e di intervenire per trasformare la società (esercitando, ad esempio, forme di azione politica per abolire la sperimentazione animale). Queste richieste si presentano come concezioni etiche normative, ovvero argomenti filosofici serrati e stringenti che dovrebbero convincere il lettore della correttezza di certe idee, come il diritto alla vita per determinati animali, e la doverosità morale di certe condotte, quale la rinuncia a cibi di origine animale. In questa sua caratterizzazione, l'etica della liberazione animale è un fenomeno intellettuale e sociale radicalmente inedito. Ciò non significa, tuttavia, che essa nasca dal nulla e non abbia fonti culturali e circostanze storiche che ne hanno influenzato la nascita.

Come si è anticipato nel capitolo precedente, autori come Jeremy Bentham ed Henry Salt sono antecedenti importanti dell'etica della liberazione animale. In essi, infatti, troviamo formulati quei due tratti che caratterizzano il debutto dell'etica animale, cioè ugualitarismo e riforma sociale. A Bentham e Salt, d'altra parte, si richiamano, più o meno esplicitamente, Peter Singer e Tom Regan, gli autori che hanno fondato l'etica animale (e che esamineremo a breve). Jeremy Bentham, fondatore dell'utilitarismo, in un noto passo dell'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione* scrisse:

C'è stato un giorno, mi rattrista dire che in molti luoghi non è ancora passato, in cui la maggior parte delle specie umane, sotto il nome di schiavi, veniva trattata dalla legge esattamente come lo sono oggi, in Inghilterra ad esempio, le razze inferiori degli animali. *Può* arrivare il giorno in cui il resto degli animali del creato

potrà acquistare quei diritti di cui non si sarebbe mai potuto privarli, se non per mano della tirannia. I francesi hanno già scoperto che il nero della pelle non è una ragione per cui un essere umano debba essere abbandonato senza rimedio al capriccio di un carnefice. Può arrivare il giorno in cui si riconoscerà che il numero delle gambe, la villosità della pelle, o la terminazione dell'*os sacrum* sono ragioni altrettanto insufficienti per abbandonare un essere senziente allo stesso destino? Quale attributo dovrebbe tracciare l'insuperabile confine? La facoltà della ragione, o, forse, quella del discorso? Ma un cavallo o un cane adulto è un animale incomparabilmente più razionale, e più socievole, di un neonato di un giorno o di una settimana, o anche di un mese. Ma anche ponendo che le cose stiano diversamente: a che servirebbe? La domanda da porre non è: «Possono *ragionare*?», né «Possono *parlare*?» ma «Possono *soffrire*?» (Bentham, 1998, pp. 421-2).

Nonostante il tema degli animali non sia oggetto di una trattazione analitica da parte di Bentham, quanto sostenuto in questo passaggio è parte integrante del suo pensiero e consegue linearmente dai principi generali della sua teoria utilitarista. L'utilitarismo benthamiano, infatti, afferma che il cuore della moralità sono il piacere e il dolore, la cui promozione o evitamento rappresenta la misura dell'utilità di comportamenti, pratiche e istituzioni. La condotta moralmente corretta consiste nella promozione della maggior quantità di utilità possibile, ovvero nella massimizzazione del piacere e nella minimizzazione della sofferenza, fatta salva la clausola che ogni individuo capace di piacere e dolore conta dal punto di vista morale quanto gli altri. Piacere e dolore devono essere considerati dal punto di vista quantitativo, ovvero non è rilevante l'identità del soggetto che li sperimenta, ciò che li causa o lo scopo per i quali sono prodotti (a meno che il fine non consista, ad esempio, in una quantità di piacere che compensi e superi la sofferenza implicata nei mezzi per raggiungerlo) (sull'etica di Bentham, cfr. Pellegrino, 2010). Con questi tratti Bentham fonda e caratterizza una concezione etica nuova, l'utilitarismo appunto, che attraverso una storia che arriva sino a oggi conoscerà molte declinazioni e trasformazioni teoriche (Driver, 2014; Fagiani, 1999). Peter Singer è uno dei protagonisti più autorevoli e influenti di questa storia.

Stabilendo come criterio della condotta moralmente doverosa la promozione del piacere e l'evitamento della sofferenza e affermando una clausola ugualitarista rispetto ai recipienti di piacere e dolore, l'estensione del rispetto morale agli animali, capaci di piacere e dolore, è una conseguenza inevitabile. Il passo riportato sopra è la conseguenza di tale argomentazione utilitarista. In esso sono esposti, con forza retorica suggestiva, tre idee che costituiranno il nucleo teorico dell'etica della libe-

razione animale così come sarà elaborata da Singer. Anzitutto, si trova l'affermazione della capacità di provare piacere e dolore come criterio per l'attribuzione di status morale. A garantire l'inclusione nella sfera di considerazione morale non sono né la ragione né il linguaggio, bensì piacere e dolore. A tale proposito va anche rilevato come la notazione benthamiana circa le maggiori capacità razionali di certi animali rispetto agli infanti umani anticipi un argomento molto famoso nell'opera di Singer, l'*argomento dei casi marginali* (cfr. PAR. *L'antispecismo*). In secondo luogo, in Bentham si trova l'affermazione dell'irrilevanza come criterio per il riconoscimento morale e giuridico dell'appartenenza di specie. Nell'accostare il trattamento degli animali a quello degli schiavi africani, ovvero la discriminazione in base alla specie a quella in base alla "razza", Bentham prelude a quella che sarà la nozione fondante dell'etica della liberazione animale, l'antispecismo. Infine, nell'invocare una trasformazione della società che, dopo avere liberato gli schiavi, faccia lo stesso con gli animali, Bentham afferma l'idea che la questione del trattamento degli animali non può essere relegata alla condotta privata e alla compassione individuale. Le questioni etiche delle relazioni con gli animali sono materia di giustizia sociale e di diritti legalmente garantiti.

Proprio di diritti parla con chiarezza il secondo autore che possiamo considerare un precursore diretto dell'etica animale contemporanea, ovvero Henry Salt, autore di *I diritti degli animali*. L'opera appare nel 1892 a un secolo di distanza da quella di Bentham, alla quale Salt fa esplicito riferimento. Nei cento anni che separano i due si colloca Darwin e la sua teoria rivoluzionaria, che forniscono a Salt un sostegno ai suoi argomenti in favore dell'istituzione di un vero e proprio *jus animalium*, ovvero il riconoscimento giuridico di diritti per gli animali, del tutto analoghi a quelli riconosciuti agli umani. Anche nel caso di Salt, l'argomento per l'inclusione degli animali è condotto a partire da un rigoroso ugualitarismo:

Se, in ultima analisi, i «diritti» esistono – e sia il sentimento sia l'uso comune provano indubitabilmente la loro esistenza – essi non possono coerentemente essere riconosciuti agli uomini e negati agli animali, dal momento che lo stesso senso di giustizia, e di compassione si applica in entrambi i casi (Salt, 2015a, p. 120).

Salt non si impegna in un ragionamento di carattere fondazionale per mostrare argomenti in favore dei diritti degli esseri umani e, quindi, applicarli agli animali. L'argomento di Salt è centrato sull'estensione: dal

momento che riconosciamo diritti agli umani, non ci sono ragioni per negarli agli animali. Questi, infatti, conducono vite che non possono essere descritte come "prive di scopo" e, quindi, riducibili a strumenti per i fini degli esseri umani (le cui vite, invece, sarebbero dotate di scopo).

Vivere la propria vita – realizzare la propria reale individualità – è il fine morale più alto dell'uomo e, allo stesso modo, dell'animale; e che gli animali posseggano, nella dovuta misura, questo senso di individualità è a malapena dubitabile (ivi, p. 115).

E ancora:

Essi hanno individualità, carattere e ragione; e avere queste qualità vuol dire avere il diritto di esercitarle, nella misura in cui le condizioni circostanti lo permettono (*ibidem*).

In questo riconoscimento dell'individualità degli animali Salt si oppone esplicitamente alla concezione cartesiana degli animali come macchine, basandosi sulla teoria di Darwin (e in ciò anticipa alcune delle più recenti ricerche sull'etologia della personalità animale: Pollo, 2013b). In quanto individui dotati di scopi propri, agli animali va riconosciuta la protezione dei diritti che è già assicurata agli esseri umani:

gli animali hanno diritti, e questi diritti consistono nella «libertà limitata» di vivere una vita naturale – una vita, cioè, che permetta lo sviluppo individuale – soggetta alle limitazioni imposte dalle necessità e dagli interessi durevoli della comunità. Non c'è nulla di visionario o donchisciottesco in questa affermazione; essa è perfettamente compatibile con la buona volontà di guardare in faccia, pienamente e onestamente, le leggi più dure dell'esistenza. Se noi dobbiamo uccidere, sia un uomo o un animale, uccidiamolo e basta; se noi dobbiamo infliggere dolore, facciamo che sia inevitabile, senza ipocrisia o scappatoie, o discorsi poco sinceri. Ma (e questo è il punto cardinale) assicuriamoci prima che esso sia necessario; non approfittiamo deliberatamente delle inutili sofferenze degli altri esseri, per poi tentare di acquietare le nostre coscienze con una serie di scuse evasive che non possono resistere neanche un momento a un'analisi franca (Salt, 2015a, pp. 122-3).

La trattazione di Salt non si limita ad affermazioni generali circa il riconoscimento dei diritti degli animali, ma si articola nell'esame delle circostanze concrete in cui tali diritti sono attualmente non riconosciuti. Salt, infatti, si occupa di distinguere il caso degli animali domestici da

quello dei selvatici e di esaminarli separatamente. Inoltre, approfondisce le questioni dell'alimentazione vegetariana (cfr. anche Salt, 2015b), della sperimentazione sugli animali, della caccia "sportiva" e della produzione di pelli e pellicce. Nell'esame di questi casi alcuni degli argomenti prodotti da Salt anticipano in modo significativo discussioni contemporanee. Rispetto alla questione della sperimentazione, ad esempio, Salt rileva una "contraddizione" che la riflessione morale non può evitare di problematizzare. Nel suo complesso, infatti, l'avanzamento della scienza tende ad annullare la discontinuità fra umani e animali, ma nel farlo – ovvero nella pratica di ricerca e sperimentazione – tratta gli animali come semplici strumenti:

Il metodo analitico utilizzato dalla scienza moderna, nelle mani dei suoi esponenti più illuminati, tende sostanzialmente alla ricognizione di una stretta relazione tra la specie umana e gli animali; ma, incidentalmente, ha esercitato un effetto molto sinistro sullo studio dello *jus animalium* tra la massa dell'uomo medio. Prendete in considerazione i rapporti del così detto naturalista con gli animali la cui natura egli si incarica di osservare. In novantanove casi su cento, egli è del tutto incapace di apprezzare la qualità distintiva essenziale, l'individualità del soggetto delle sue ricerche, e diviene nient'altro che un appagato accumulatore di fatti, un industrioso dissettore di carcasse (Salt, 2015a, p. 160).

Rispetto alla sperimentazione, l'utilità dei risultati che con essa vengono raggiunti non può essere considerata un argomento definitivo per continuare a praticarla. Riaffermando il criterio ugualitarista della sua affermazione dei diritti, Salt sostiene che se il criterio dell'utilità non è sufficiente per condurre sperimentazioni indiscriminate sugli esseri umani (che d'altra parte sono modelli molto migliori degli animali e, quindi, più utili), lo stesso deve valere per gli animali.

Anche nel riflettere sul modo in cui i diritti degli animali potranno affermarsi, l'opera di Salt sembra anticipare temi contemporanei e, in qualche modo, prevedere alcune delle circostanze storiche che porteranno allo stabilirsi dell'etica della liberazione animale. Anche per Salt il processo di estensione dei diritti agli animali è un processo analogo a quello della liberazione degli schiavi. L'estensione agli animali di diritti già riconosciuti agli esseri umani è parte integrante del processo di affermazione della democrazia. Come si vedrà a breve, infatti, fra le cause storiche che hanno favorito la nascita dell'etica della liberazione animale ci sono particolari processi di democratizzazione delle società occidentali

e di affermazione di nuovi diritti. Su tale base, le parole di Salt appaiono lungimiranti:

L'avvento della democrazia, per come imperfetta sia ogni democrazia che non abbraccia tutti gli esseri viventi fra i suoi fini, sarà di enorme aiuto alla causa dei diritti animali, perché nell'attuale iniquo sistema sociale, non c'è possibilità che quelle richieste ricevano la loro giusta dose di attenzione. Nella corsa e nella fretta della società competitiva, dove il profitto commerciale è dichiarato essere il principale oggetto del lavoro, e dove il benessere degli uomini e delle donne è spietatamente sacrificato a quell'oggetto [il profitto commerciale, *N.d.T.*], quale probabilità c'è che gli animali meno evoluti non saranno usati unicamente per questo predominante proposito [il profitto commerciale, *N.d.T.*]? Gli individui compassionevoli potrebbero protestare qui e là, e la crescente coscienza del pubblico potrebbe esprimersi in una legislazione contro le forme di evidenti maltrattamenti, ma la massa delle persone semplicemente non può, e non vuole, permettersi di trattare gli animali come dovrebbero essere trattati. Le classi più abbienti dimostrano una qualche considerazione? Lasciamo che la risposta sia la «macelleria amatoriale» e «la moda assassina». Può stupire, poi, che le «classi più basse», i cui stessi diritti esistono molto più in teoria che non in pratica, esibiscano un sentimento di fredda indifferenza nei confronti dei diritti degli animali ancora più bassi? (ivi, p. 175)

Al tempo in cui scriveva la sua opera in favore dei diritti degli animali Henry Salt aveva ragioni per pensare che la sua proposta non fosse una mera utopia. Nel Regno Unito, patria di Bentham e Salt, nel secolo che separa le loro due opere qui esaminate, la questione della protezione degli animali era divenuta materia di discussione pubblica, di azione politica e di produzione legislativa. In un clima di crescente attenzione di parte dell'opinione pubblica verso il maltrattamento degli animali, nel 1822 venne approvato dal Parlamento britannico il *Martin Act* (dal nome del suo promotore Richard Martin), ovvero *An Act to prevent the cruel and improper treatment of cattle*. Si trattava della prima legge promulgata al mondo da un parlamento democratico sulla questione della crudeltà verso gli animali. Poco dopo la sua approvazione si celebrò il primo processo in base alla nuova legge, intorno a un caso di maltrattamento di un asino. Grazie anche alla fondazione nel 1824 della prima vera associazione "animalista" al mondo in senso proprio, la *Society for the prevention of cruelty to animals* (che in seguito fu elevata al rango di *Royal Society*), negli anni successivi al *Martin Act* seguirono nuovi interventi legislativi che ne estendevano il raggio d'azione e ampliavano le specie protette, arrivando sino al *Cruelty to animals Act* del 1876 che disciplinava l'uso sperimentale degli animali (sulla storia della legislazione e dell'animalismo britannici: Ryder, 2000).

L'antispecismo

Il Regno Unito del XIX secolo sembra essere la fucina scientifica, intellettuale e politica in cui si gettano molte delle basi per la nascita, negli anni Settanta del XX secolo, dell'etica animale e dell'animalismo. Anche questi ultimi fenomeni contemporanei, d'altra parte, hanno i loro natali nel Regno Unito, dal momento che la nozione fondante dell'etica della liberazione animale, l'*antispecismo*, viene coniata nel 1970 a Oxford. È qui, infatti, che si avvia la prima discussione filosofica dalla quale prenderà avvio l'elaborazione dell'idea di "liberazione animale" di Singer. Prima di affrontare questa nozione e, quindi, iniziare l'esame dell'etica animale vera e propria, è opportuno spendere qualche parola sul contesto culturale e sociale in cui questa nasce.

Si è detto prima che Salt fu un anticipatore nell'individuare la possibilità di riconoscimento di diritti degli animali con lo sviluppo della democrazia. In effetti, il processo di democratizzazione delle società occidentali nella seconda metà del XX secolo (o meglio di discussione del significato della partecipazione democratica) è fra i fattori che hanno determinato la nascita non solo dell'etica animale, ma dell'etica applicata nel suo complesso. Negli anni Sessanta e Settanta del XX secolo, infatti, la riflessione filosofica sull'etica inizia ad affiancare alle tradizionali discussioni di natura teorica (sulla natura del linguaggio morale o sui criteri normativi di giustificazione del bene e del giusto) analisi su specifici casi concreti che sollevavano problemi morali del tutto inediti per gli esseri umani. Questi casi erano quelli che cominciavano a presentarsi a seguito di sviluppi nella pratica medica – trapianto d'organi, definizione di morte, fecondazione assistita – e che andranno a costituire l'oggetto di quella che col tempo verrà definita «bioetica» (Lecaldano, 2005), termine anch'esso coniato negli anni Settanta dal biochimico Van Rensselaer Potter, anche se in un'accezione diversa da quella in uso oggi (Potter, 1971). Non sono solo i nuovi casi delle biotecnologie e della medicina a entrare sotto il focus dell'etica filosofica. A questi si affiancano le questioni legate agli effetti dell'industrializzazione sull'ambiente naturale e, appunto, quelle relative al trattamento degli animali. A cavallo fra gli anni Sessanta e Settanta del XX secolo la discussione filosofica sull'etica di matrice analitica diventa il terreno di coltura in cui nascono le etiche applicate, tanto da far affermare a Stephen Toulmin che «la medicina salvò la vita dell'etica», sottraendo quest'ultima a forme di specialismo sempre più arido e distaccato dalla realtà (Toulmin, 1982).

Il dibattito teorico dell'etica applicata non viene innescato solo dalle innovazioni in campo medico, dagli effetti dell'inquinamento sull'ambiente, e per quanto riguarda il tema qui in esame, dalle nuove forme di produzione animale e dall'incremento dell'uso di animali nella ricerca scientifica (esemplari in proposito sono Harrison, 1964 e Ryder, 1975). Negli stessi anni, infatti, le società occidentali sono attraversate da profondi processi di contestazione politica e da istanze di trasformazione sociale, che sfociano spesso in richieste di nuovi diritti civili e sociali. Sono gli anni in cui vengono messe in discussione le istituzioni educative, le relazioni familiari e, negli Stati Uniti, si compie il processo di lotta alla segregazione razziale. Questo clima sociale e la diffusione del linguaggio dei diritti fanno sì che la teorizzazione di "diritti animali" e la richiesta di un loro riconoscimento inizia a suonare non più come una stravaganza filosofica, ma come una nuova frontiera di quei processi di trasformazione sociale in atto. È in questo clima che nasce, appunto, l'idea fondante dell'etica della liberazione animale, l'*antispecismo*.

A coniare il termine *specismo* è Richard Ryder nel 1970. Il termine appare per la prima volta in un volantino da lui scritto e distribuito all'Università di Oxford:

Dopo Darwin, gli scienziati hanno convenuto che non c'è una 'magica' differenza essenziale fra gli umani e gli altri animali, dal punto di vista biologico. Allora perché facciamo una distinzione quasi totale dal punto di vista morale? Se tutti gli organismi si trovano su un continuum fisico, allora dovremmo trovarci anche sullo stesso continuum morale.

Il termine 'specie', come il termine 'razza', non è precisamente definibile. Leoni e tigri possono incrociarsi.

In speciali condizioni di laboratorio presto sarà possibile accoppiare un gorilla con un professore di biologia – la loro progenie pelosa sarà tenuta in una gabbia o in una culla?

È uso descrivere l'uomo di Neanderthal come una specie separata da noi, una specie particolarmente attrezzata per la sopravvivenza nell'era glaciale. Tuttavia molti archeologi oggi ritengono che questa creatura non umana praticasse sepolture rituali e possedesse un cervello più grande del nostro. Si immagini che l'imprendibile Uomo delle Nevi, una volta catturato, si rivelasse l'ultimo sopravvissuto della specie dei Neanderthal, gli daremmo uno scranno all'ONU o impianteremmo degli elettrodi nel suo cervello superumano?

Uso questi esempi ipotetici, ma possibili, per attirare l'attenzione sull'illogicità della nostra attuale posizione morale in merito agli esperimenti sugli animali.

Circa 5.000.000 di animali da laboratorio, sempre più primati come noi, sono uccisi ogni anno solo nel Regno Unito, e il loro numero sta crescendo fuori controllo. Ci sono solo 12 ispettori del ministero degli Interni.

Tralasciando il diritto alla vita, un chiaro criterio morale è la sofferenza, la sofferenza della prigionia, la paura e la noia, così come il dolore fisico.

Se assumiamo che la sofferenza sia una funzione del sistema nervoso allora è illogico sostenere che gli altri animali non soffrono in modo simile a noi – è proprio perché alcuni animali hanno sistemi nervosi come il nostro che sono così tanto studiati.

I soli argomenti a favore di esperimenti dolorosi per gli animali sono: 1. che l'avanzamento della conoscenza giustifica tutti i mali – è così?; 2. che i possibili benefici per la nostra specie giustificano il maltrattamento di altre specie – questo può essere un argomento piuttosto solido nel caso che le possibilità di sofferenza siano minime e la probabilità di migliorare la medicina applicata sia alta, ma anche così si tratta solo di "specismo", e in quanto tale è solo un argomento emotivo egoistico piuttosto che ragionato.

Se crediamo che sia sbagliato infliggere sofferenza a animali umani innocenti, allora è solo logico, dal punto di vista filogenetico, estendere la nostra considerazione circa i diritti elementari anche agli animali non umani.

Non temete di esprimere la vostra opinione. Contattate medici, professori, esponenti della stampa in merito a tale questione morale sempre più importante (Ryder, 2010, pp. 1-2, trad. mia).

L'iniziativa di Ryder è una delle espressioni di un dibattito in corso in quel periodo all'Università di Oxford sul tema dello status morale degli animali, che culmina con la pubblicazione di un volume collettaneo dal titolo *Animals, men and morals*, curato da Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch, e John Harris (1971). Questa raccolta può essere considerata a buon diritto il volume che inaugura la letteratura filosofica accademica della contemporanea etica animale. Il ruolo che ha questo volume per l'attuale riflessione è quantomeno duplice. Da un lato, infatti, inaugura quel dibattito e, d'altra parte, nel farlo contribuisce a generare la posizione teorica che più di tutte imposterà e influenzerà quella sfera di riflessione. È nel recensire sulla "New York Review of Books" questo libro, infatti, che Peter Singer inizia l'elaborazione dell'idea di liberazione animale:

Animals, Men and Morals è un manifesto per un movimento di Liberazione animale. Non tutti gli autori del libro potrebbero vederla in questo modo [...]. Che essi, come individui, siano meno d'accordo sul fatto che stanno lanciando un movimento di liberazione per gli animali, il libro nel suo insieme non rappresenta niente di meno. È una richiesta per un cambiamento completo dei no-

stri atteggiamenti verso i non umani. È la richiesta che si smetta di considerare lo sfruttamento di altre specie come naturale e inevitabile, e che, invece, la si veda come un oltraggio morale ripetuto (Singer, 1973, p. 17, trad. mia).

Nel riassumere in questo modo le istanze di riforma contenute nel volume, Singer anticipa una possibile obiezione. Sostenere l'inclusione degli animali nella sfera del rispetto morale chiedendone la "liberazione" significa mettere questa richiesta di trasformazione morale sullo stesso piano dei movimenti per l'abolizione delle discriminazioni per motivi razziali e di genere.

È probabile che il lettore sia scettico. «Liberazione animale» suona più come la parodia dei movimenti di liberazione che come un obiettivo serio. Il lettore può pensare: sosteniamo le richieste dei neri e delle donne per l'uguaglianza perché neri e donne sono davvero uguali ai bianchi e ai maschi – uguali nell'intelligenza e nelle capacità, nelle capacità di comando, razionalità, e così via. Umani e non umani sono chiaramente disuguali da questi punti di vista. Dal momento che la giustizia richiede solo che si tratti gli uguali in modo uguale, il trattamento disuguale degli umani e dei non umani non può essere un'ingiustizia. Si tratta di una risposta attraente, ma pericolosa. Essa impegna il non razzista e il non sessista alla convinzione dogmatica che neri e donne siano intelligenti, capaci ecc, proprio come bianchi e maschi – e niente più. È assai probabile che sia questo il caso. Certamente i tentativi di dimostrare che le differenze razziali e sessuali in merito hanno un'origine genetica non sono state conclusive. Tuttavia vogliamo davvero fondare la nostra richiesta per l'uguaglianza sull'assunto che non ci sono differenze genetiche di questo tipo fra differenti razze e sessi? Sicuramente la risposta appropriata a coloro che sostengono di avere trovato le prove di tali differenze genetiche non è appellarsi alla convinzione che non ci sono differenze, quali che siano le prove del contrario; piuttosto dovrebbe essere chiaro che la pretesa di uguaglianza non dipende dal QI. L'uguaglianza morale è distinta dall'uguaglianza fattuale. Altrimenti non avrebbe senso parlare di uguaglianza degli esseri umani, dal momento che gli umani, come individui, chiaramente differiscono per intelligenza e praticamente per qualsiasi capacità ci possa venire in mente. Se possedere una maggiore intelligenza non dà diritto a qualcuno di sfruttare qualcun altro, perché dovrebbe dare il diritto agli umani di sfruttare i non umani? (*ibid.*, trad. mia).

L'elemento caratterizzante dell'etica animale contemporanea, almeno delle teorie che le danno avvio, è proprio questo: l'affermazione di una continuità fra la critica morale delle discriminazioni razziali e di genere sugli esseri umani e l'inclusione degli animali non umani nella sfera della moralità. Tale continuità è il cuore della nozione fondante del dibatti-

to contemporaneo dell'etica animale, ovvero l'antispecismo. La necessaria conseguenza dell'affermazione di tale continuità è la descrizione dell'inclusione degli animali nella sfera morale come una richiesta di "liberazione", come mostrato da Singer. Questa mossa porta la questione animale sul piano della giustizia e dell'etica pubblica. Già i movimenti antivivisezionisti inglesi del XIX secolo chiedevano leggi per tutelare gli animali, ma tali richieste di riforma sembravano fare appello più alla compassione di cittadini e governanti che alla rigorosa applicazione di principi di giustizia ed equità. Al contrario, gli argomenti a sostegno di antispecismo e liberazione animale, così come elaborati da Singer, riprendono la linea di Bentham ed enunciano la questione animale come un problema di giustizia. Questa svolta è espressa chiaramente da Singer in un passaggio molto significativo della prefazione alla prima edizione di *Liberazione animale*:

Avevo da poco cominciato a lavorare a questo libro quando mia moglie ed io fummo invitati a prendere il tè – a quel tempo vivevamo in Inghilterra – da una signora che aveva sentito dire che avevo in mente di scrivere qualcosa sugli animali. Anche lei era molto interessata agli animali, disse, e aggiunse che una sua amica aveva già scritto un libro sull'argomento ed era *tanto* ansiosa di conoscerci.

Quando arrivammo, l'amica della nostra ospite era già là, ed effettivamente era ansiosa di parlare di animali. "Io li amo tanto" cominciò. "Ho un cane e due gatti e, sapete, vanno d'accordo a meraviglia. Conoscete la signora Scott? Gestisce un piccolo ospedale per animali da compagnia..." e continuò su questo tono. Nel frattempo venne servito il rinfresco. Fece una pausa, prese un panino al prosciutto, e quindi ci chiese che animali avessimo in casa.

Le dicemmo che noi non avevamo animali. Sembrò un po' sorpresa e diede un morso al sandwich. La nostra ospite, che aveva finito di servire i panini, si unì a noi e raccolse la conversazione: "Ma lei è interessato agli animali, non è vero, Mr. Singer?".

Cercammo di spiegare che ciò cui eravamo interessati era prevenire la sofferenza e l'infelicità; che ci opponevamo alla discriminazione arbitraria; che ritenevamo sbagliato infliggere sofferenze non necessarie a un altro essere, anche nel caso in cui quell'essere non appartenesse alla nostra stessa specie; che ritenevamo infine che gli animali fossero spietatamente e crudelmente sfruttati dagli umani, e volevamo che tutto ciò cambiasse. Per il resto, dicemmo, non eravamo particolarmente "interessati" agli animali. Nessuno di noi due aveva mai avuto la grande passione che molti hanno per cani, gatti, o cavalli. Noi non "amavamo" gli animali: semplicemente volevamo che venissero trattati come gli esseri sensibili e indipendenti che sono, e non come mezzi per i fini umani – come era stato trattato il maiale la cui carne era adesso nei panini della nostra ospite (Singer, 2003, pp. 9-10).

Queste righe descrivono in modo limpido la natura delle richieste morali della teoria di Singer. L'attenzione verso gli animali non è l'esito di un qualche sentimento d'amore o di compassione, ma è conseguenza di una rigorosa applicazione di criteri morali. Quello che conta non è un interesse personale o un'inclinazione soggettiva: a fare la differenza sono i principi universali la cui piena e coerente realizzazione può portare alla fine di una "discriminazione arbitraria". L'amore, la simpatia o la compassione sono parziali e fallaci: possono farci trattare con rispetto e affetto il nostro animale domestico e non farci vedere la sofferenza del maiale la cui carne è nel nostro piatto. Al contrario, il ragionamento imparziale e distaccato ci può portare a riconoscere quali criteri garantiscano il rispetto. L'idea che sia un corretto ragionamento morale, strutturato in una teoria, è il tratto che caratterizza le posizioni che danno l'avvio alla contemporanea etica animale. Le nozioni di specismo e i correlati antispecismo e liberazione animale sono l'esito di questo approccio, ovvero di una ricerca teorico-filosofica intorno ai criteri che definiscono lo status morale, ovvero ciò che garantisce a un ente l'inclusione nella sfera di considerazione morale. Esempari di questa metodologia sono le elaborazioni teoriche di Singer, appunto, e di Regan. A partire da queste due teorie si fonda e si articola il dibattito dell'etica animale filosofica contemporanea.

Status morale e uguaglianza

Il pensiero di Singer sulla questione del trattamento degli animali non umani si dipana in una quantità considerevole di libri e saggi che dalla metà degli anni Settanta del XX secolo arrivano sino a oggi. È a due libri, tuttavia, che si deve l'impostazione del suo approccio teorico e l'articolazione dei suoi caratteri fondamentali. I libri in questione sono il già citato *Liberazione animale* (2003) ed *Etica pratica* (1989). Nei due volumi, pubblicati a distanza di quattro anni (rispettivamente nel 1975 e 1979 e poi ripubblicati in diverse edizioni), si trova un'elaborazione organica e sistematica circa lo status morale degli animali non umani e le conseguenze pratiche che da questa argomentazione derivano. La teoria di Singer, come si è già detto, si richiama direttamente a Bentham ed è una declinazione dell'etica normativa utilitarista. Pur avendo subito alcune revisioni nel corso del tempo, l'utilitarismo di Singer rimane centrato sull'idea che la capacità essenziale per essere inclusi nella sfera

di considerazione morale sia quella di provare piacere e dolore, ovvero il requisito minimale per possedere interessi moralmente rilevanti (Singer, 2003, pp. 17-38; 1989, pp. 25-77). Qualunque essere possieda questo requisito dev'essere ammesso nel cerchio della considerazione morale. Nella teoria di Singer, tuttavia, non sono propriamente gli individui, umani o meno che siano, a essere inclusi nell'orizzonte della considerazione morale, bensì sono gli interessi di cui questi sono portatori a essere rilevanti. L'unica caratteristica che consente differenze legittime fra i diversi interessi è il "peso" che questi hanno e che sono ciò su cui si articola la valutazione che indica il corso d'azione corretto. L'identità del portatore di questi interessi non ha alcuna rilevanza (Singer, 1989, pp. 29-31): l'interesse a non provare sofferenza merita considerazione, sia esso espresso da un umano o da un non umano. Operare una distinzione sulla base dell'appartenenza di specie sarebbe un errore morale, una forma di specismo appunto.

Più precisamente, l'attenzione morale per gli interessi dei senzienti è articolata da Singer nella forma del consequenzialismo utilitarista, ovvero in una concezione dell'etica che ritiene che la condotta moralmente obbligatoria sia quella che ha come risultato il maggior beneficio complessivo, cioè la promozione e tutela del maggior numero di interessi fra tutti quelli che sono implicati da un certo corso di azione (ivi, pp. 23-4). Date queste premesse, tutte le pratiche con le quali gli esseri umani entrano in relazione con gli animali non umani devono essere sottoposte a un processo di critica e riforma. Qualsiasi interazione con gli animali che infligge a questi frustrazioni di interessi non controbilanciate da un'adeguata quantità di interessi soddisfatti (di chiunque questi siano) deve essere evitata. Più specificamente, gli interessi essenziali che vanno tutelati sono quelli a non soffrire e a rimanere in vita, qualora l'organismo al quale questi appartengono abbia capacità cognitive sufficienti a proiettarsi avanti nel tempo e, pertanto, ad avere interessi futuri che un'uccisione frustrerebbe (ivi, pp. 83-8). Viste le condizioni di vita attuali, almeno nelle società economicamente più sviluppate, l'uso degli animali a scopo alimentare non appare moralmente giustificato. La quantità di interessi a non provare sofferenza e a rimanere in vita che viene frustrata nel corso della produzione di alimenti di origine animale (non solo la carne, ma anche i derivati come latte e uova) non è giustificata e bilanciata dal beneficio che i consumatori ottengono in termini di soddisfazione dei loro interessi. Quindi, secondo l'utilitarismo di Singer, l'eli-

minazione dei prodotti alimentari che implicano la frustrazione di tali interessi, è moralmente obbligatoria (sulla condotta alimentare in Singer e non solo si dirà di più nel PAR. *L'uso alimentare degli animali*).

Più articolata è la posizione di Singer in merito all'uso degli animali a scopo sperimentale (anche su questo si dirà meglio nel PAR. *Sperimentazione e tutela degli animali*). In linea teorica, infatti, è possibile concepire casi in cui il sacrificio di un numero limitato di soggetti a scopo di ricerca può essere controbilanciato – e quindi moralmente giustificato – dai benefici ottenuti (ad esempio la produzione di una terapia per una malattia mortale ed estremamente diffusa). Sebbene a giudizio di Singer di fatto non si diano casi del genere nell'attuale panorama della ricerca biomedica, non è possibile escludere che essi si possano presentare in futuro e, pertanto, che debbano essere valutati in questo modo. Nell'esaminare questa possibilità, tuttavia, Singer chiarisce ulteriormente le implicazioni della sua posizione. Questo chiarimento prende la forma di un argomento che è noto come *argomento dei casi marginali* e, pur avendo formulazioni antecedenti a quella di Singer (cfr. Dombrowski, 1997), è con l'elaborazione da parte di quest'ultimo che acquisisce particolare rilevanza nel dibattito. Così viene formulato da Singer in *Etica pratica*:

Alla domanda ipotetica se sia giusto salvare migliaia di vite mediante un singolo esperimento su un animale, gli avversari dello specismo possono rispondere con un'altra domanda ipotetica: gli sperimentatori sarebbero disposti a eseguire i loro esperimenti su umani orfani con danni cerebrali gravi e irreversibili, se questo fosse l'unico modo di salvare molte vite? (Dico "orfani" per evitare la complicazione dei sentimenti dei genitori umani.) Se gli sperimentatori non sono disposti a usare orfani umani con danni cerebrali gravi e irreversibili, la loro disponibilità a usare animali non umani sembra una discriminazione basata unicamente sull'appartenenza di specie. Infatti, scimmie, cani, gatti e perfino topi e ratti sono più intelligenti, più consapevoli di quanto accade loro, più sensibili al dolore e così via, di molti umani cerebrolesi degenti nelle corsie di ospedali o in altre istituzioni. Non sembrano esistere caratteristiche moralmente rilevanti che questi umani posseggano o di cui manchino gli animali. Gli sperimentatori mostrano pertanto una propensione a favore della propria specie ogni volta che eseguono esperimenti su animali non umani per fini che, anche a loro giudizio, non li giustificerebbero se usassero esseri umani di pari o minore livello di sensibilità, consapevolezza, capacità di soffrire e così via. Ove questa propensione fosse eliminata, il numero degli esperimenti condotti su animali verrebbe grandemente ridotto (Singer, 1989, p. 66).

La notorietà di questo argomento ha travalicato i confini del confronto filosofico accademico e ha condotto Singer al centro di una discussione pubblica che ha mancato spesso di lucidità ed equilibrio e che è sfociata in proteste che gli hanno impedito di tenere alcune conferenze in Germania (Singer, 1991). L'argomento, infatti, è stato interpretato come una giustificazione, se non una vera e propria istigazione, alla discriminazione di umani disabili e alla sperimentazione coatta su di essi. Tale lettura travisa l'intento di Singer, il cui scopo è quello di estendere agli animali la protezione che le nostre società garantiscono agli umani disabili, piuttosto che togliere tutele a questi ultimi. Al di là di queste vicende, l'argomento dei casi marginali e il ruolo che esso gioca nella teoria di Singer mette in luce un tratto fondamentale del suo approccio alla riflessione sull'etica in genere e, nello specifico, alla questione del trattamento degli animali. Questo tratto deve essere qui evidenziato per consentire successivamente l'articolazione di una prospettiva riflessiva sull'etica animale che sia differente (e, si auspica, più ricca) non solo da quella di Singer, ma più in generale da tutti quegli approcci che a Singer sono debitori da un punto di vista metodologico.

L'argomento dei casi marginali è esemplare nella misura in cui in esso si manifestano quei tratti di razionalismo e "teoricità" che caratterizzano l'approccio di Singer. In questa prospettiva, infatti, le valutazioni morali sono l'esito di un processo di ragionamento distaccato e imparziale. La ragione, infatti, deve essere al centro della riflessività morale e lo scopo dell'elaborazione filosofica in etica è quello di definire teorie e argomentazioni che guidino la condotta. L'argomento dei casi marginali è esemplare, in quanto mostra come opera una riflessività morale razionale e quali scopi persegua il lavoro teorico sull'etica. I giudizi morali sono l'esito di procedure argomentative che isolano tratti rilevanti (gli interessi dei senzienti) e astraggono da ogni elemento ritenuto estraneo, come le emozioni e le relazioni. La valutazione morale deve procedere «dal punto di vista dell'universo» (Singer, 1997, pp. 263-4; De Lazari Radek, Singer, 2014) e l'argomento dei casi marginali è un chiaro esempio dell'adozione di questo punto di vista. Un giudizio espresso dal punto di vista dell'universo si distacca da elementi che, per Singer, sono solo perturbanti e moralmente non rilevanti.

Si può criticare l'idea che considera pregiudizi ingiustificati dal punto di vista morale le ragioni per le quali molti esseri umani sono inclini a sperimentare su animali ma non su disabili umani ai primi cognitivamente pari o inferiori. I motivi biologici, storici e personali per una tale

preferenza possono essere moralmente significativi, nel momento in cui si adotti un approccio alla riflessività morale che non assegni alla ragione il ruolo centrale e non pretenda che la nostra vita morale ambisca al punto di vista dell'universo. Tale differente approccio non implica che la riflessività morale non si debba occupare degli animali non umani e che a questi non debba spettare un trattamento diverso da quello ad essi riservato oggi nella nostra attuale condizione di vita. Un tale differente approccio affronta la questione a partire da altre premesse e tenta di occuparsi della questione degli animali senza ricorrere a un unico principio per esaminare i diversi contesti di relazione fra umani e animali, come fa appunto Singer mettendo al centro esclusivamente la questione della tutela e promozione degli interessi dei senzienti.

Diritti animali

Un analogo "monismo" universalistico e razionalistico è espresso da colui che, a buon diritto, deve essere considerato il secondo fondatore dell'etica animale, ovvero Tom Regan. Nella sua prospettiva teorica si possono osservare in modo anche più evidente che in Singer gli esiti di una concezione normativa razionalista e universalista. In Regan l'idea di uguaglianza fra umani e animali viene declinata in modo ancora più netto che nella teoria di Singer. L'utilitarismo consequenzialista di Singer, infatti, afferma l'uguaglianza degli interessi dei quali gli individui sono portatori e ammette circostanze nelle quali alcuni interessi possano essere frustrati per un maggiore beneficio complessivo (come nei casi ipotizzati sulla sperimentazione). Al contrario, la prospettiva di Regan, che è una teoria deontologica dei diritti, sancisce un'uguaglianza pressoché assoluta, che non ammette transazioni. Il possesso di determinate capacità (credenze e desideri, percezione, memoria, senso del futuro, vita emozionale, sentimenti di piacere e di dolore, interessi, capacità di agire per perseguire desideri obiettivi, identità psicofisica nel tempo e benessere individuale) attribuisce a un individuo – sia esso umano o non umano oppure sia esso capace di moralità in senso attivo (agente morale) o destinatario delle azioni degli agenti (paziente morale) – lo status di «soggetto di una vita» e, pertanto, un valore inerente (Regan, 1990, pp. 331-2). Nell'eliminare la distinzione fra agenti e pazienti si realizza il primo passo teorico dell'affermazione dell'uguaglianza. Scrive Regan:

Se postuliamo il valore inerente degli agenti morali e riconosciamo la necessità di attribuirlo in misura uguale a tutti loro, siamo razionalmente tenuti a fare lo stesso nei confronti dei pazienti morali. Pertanto, *tutti* gli individui che possiedono valore inerente lo possiedono in maniera uguale, siano essi agenti o pazienti morali. Per chi intenda correttamente le nozioni di "animale" e di "uguaglianza" – ossia per chi consideri "animali" tutti gli agenti e pazienti morali e indichi con il termine "uguaglianza" l'uguale possesso, da parte loro, di valore inerente – *tutti gli animali sono uguali*. Quello di valore inerente è quindi un concetto *categoriale*, qualcosa che o si ha o non si ha. Non ci sono possibilità intermedie. Tutti gli individui che sono dotati di tale valore, inoltre, lo possiedono in misura uguale: il possesso del valore inerente non ammette gradi (ivi, p. 328).

Il riconoscimento di questo valore non implica ancora di per sé una qualche conclusione circa il rispetto morale da accordare agli animali (e a tutti i soggetti dotati di valore inerente). Tali conclusioni derivano da un'applicazione del «principio del rispetto» (ivi, pp. 337-40): in accordo con tale principio, tutti i soggetti dotati di valore inerente non devono essere danneggiati per essere utilizzati come strumento per i fini altrui (come cibo o soggetti sperimentali, ad esempio) e devono essere aiutati se si trovano in condizioni di danno. Il richiamo a tale principio coincide per Regan con l'appello a una metrica del rispetto che non ammette gradi e mediazioni e che prende la forma di diritti, morali e giuridici, a protezione di tutti gli esseri dotati di valore inerente. Il diritto fondamentale affermato da Regan e che va riconosciuto tanto agli agenti quanto ai pazienti morali è quello a essere trattati con rispetto, ovvero a non essere danneggiati (ivi, pp. 376-8). Questo diritto può essere violato in alcune circostanze specifiche (come i casi di autodifesa, ovvero nei casi in cui chi lo disattende deve proteggere il proprio stesso diritto), ma non per ottenere un qualche beneficio (come quelli che derivano dall'alimentazione con prodotti animali o dalla ricerca su di essi).

Secondo Regan l'uguaglianza non ammette deroghe. Per gli agenti morali, ovvero per gli esseri umani (o meglio gli umani che sono anche agenti morali), rispettare tale uguaglianza implica che alcune pratiche siano moralmente proibite. L'uso di animali a scopo alimentare e sperimentale è contrario al rispetto dovuto agli esseri che vi sono coinvolti. Laddove la posizione di Singer ammette eccezioni, almeno in linea teorica, la prospettiva di Regan non concede deroghe al senso assoluto in cui l'uguaglianza deve essere intesa. Le posizioni di Singer e Regan presentano una distanza teorica che è spesso rimarcata identificando in

Singer l'iniziatore di una concezione di tipo «welfarista» e in Regan di una «abolizionista» (Francione, Garner, 2010, pp. 48-61). A Singer, cioè, si deve una teoria che ammette, in determinate circostanze, alcune pratiche di uso degli animali, purché il loro benessere sia salvaguardato, mentre secondo Regan queste sono del tutto bandite, perché lesive dei diritti posseduti dagli animali in quanto soggetti di una vita, diritti che valgono come protezione assoluta.

Al di là di questa distanza teorica, gli approcci di Singer e Regan sono accomunati dall'essere entrambi espressioni di un monismo razionalista e orientati all'affermazione di un ugualitarismo radicale fra umani e animali. In Singer l'uguaglianza riguarda gli interessi (e questo produce l'esito welfarista), mentre in Regan essa è diretta agli individui (e ciò si traduce nell'abolizionismo). Pur se declinato in modi differenti, l'ugualitarismo rappresenta un punto qualificante delle teorie di Singer e Regan e del tipo di etica animale che a queste si ispira. Centrare la questione dell'etica delle relazioni con gli animali sull'estensione del rispetto morale in nome dell'uguaglianza ha specifiche implicazioni, teoriche e pratiche. La focalizzazione sull'idea di uguaglianza qualifica l'etica animale come un'"etica della liberazione animale". Gli animali, che meriterebbero di essere trattati in modo uguale agli umani, sono vittime di violenze, soprusi e privazioni inaccettabili della libertà. Da questi torti gli animali dovrebbero essere liberati, appunto, e ciò può avvenire solo attraverso l'abolizione delle pratiche che li causano. La liberazione animale è un compito che, a livello individuale, dovrebbe darsi ogni agente moralmente scrupoloso e che, a livello collettivo, dovrebbe essere assunta come obiettivo di una società autenticamente giusta. Il liberazionismo è una conseguenza dell'impostazione ugualitarista e oggi è una nozione che non caratterizza solo alcune teorie normative dell'etica animale, ma che ispira l'azione di movimenti animalisti e dei loro attivisti.

Liberare gli animali?

Non è un accidente o un limite o un pregiudizio che non possiamo occuparci egualmente di tutte le sofferenze del mondo: è condizione della nostra esistenza e della nostra sanità mentale.

Williams (2013, p. 176)

Animali e schiavitù

A partire dal riconoscimento dell'errore morale dello specismo e da una articolazione del principio di uguaglianza Singer e Regan elaborano teorie etiche normative che includono gli animali e prescrivono una radicale trasformazione delle relazioni che gli umani hanno con essi. Questa radicale trasformazione è il compito della liberazione animale, che ambisce a garantire rispetto e giusto trattamento agli animali, soggetti oggi discriminati e strumentalizzati. L'impostazione della questione animale in questi termini caratterizza non solo buona parte delle concezioni teoriche dell'etica animale, ma ha influito fortemente anche sul modo in cui l'attivismo animalista si declina nei suoi fondamenti teorici e nelle sue azioni pubbliche.

Nella rappresentazione che ne danno le etiche della liberazione gli animali sono soggetti oppressi e sfruttati: compito della riflessione morale è mostrare l'ingiustizia di questa condizione e come tanto gli agenti morali scrupolosi debbano agire per porvi termine quanto le società decenti debbano organizzarsi per includere gli animali nelle regole di giustizia. La condizione di oppressione degli animali è paragonata frequentemente, all'interno del discorso della liberazione animale, alla schiavitù. Gli animali, cioè, sarebbero soggetti che, pur avendo diritto a vivere liberi, sono ridotti in servitù dagli esseri umani e utilizzati come semplici strumenti per i propri fini. Si tratta di un'idea potente e dotata di un'indubbia efficacia retorica. Come visto in precedenza, lo stesso Darwin riflettendo sulle possibili ricadute in campo morale della sua teoria, chiamava gli animali «nostri schiavi nel lavoro più faticoso» (ma anche «nostri compagni negli svaghi») e così Bentham paragonava la

situazione degli animali a quella degli schiavi umani. Come si è visto, le convinzioni antischiaviste di Darwin erano profonde e influirono anche sulle sue intuizioni scientifiche e pertanto è probabile che l'avvicinamento della condizione degli animali allo schiavismo fosse ben più di un'associazione contingente, ma non è questa la sede per affrontare tale questione. Qui dobbiamo occuparci del modo in cui tale connessione si realizza nel dibattito teorico contemporaneo. La discussione dell'idea che gli animali siano schiavi degli esseri umani consente di esaminare più approfonditamente l'approccio dominante, monista e razionalista, dell'etica animale e introdurre una prospettiva alternativa a esso.

Nel dibattito contemporaneo, il maggior impulso all'idea che gli animali siano schiavi e che il percorso della liberazione animale debba partire da questo riconoscimento e da azioni che aboliscano tale condizione è stato dato da Gary Francione (sul tema è utile anche Spiegel, 1996). Al centro dei suoi numerosi contributi teorici, infatti, c'è l'argomentazione dell'idea che l'inclusione degli animali nella sfera di considerazione morale può realizzarsi autenticamente solo se cessa la pratica di renderli oggetto di proprietà umana. Scrive Francione:

La condizione di animali come proprietà rende priva di significato la nostra affermazione che rifiutiamo lo status di animali come cose. Trattiamo gli animali come equivalenti morali di oggetti inanimati senza interessi moralmente significativi o diritti. Ogni anno portiamo all'esistenza miliardi di animali semplicemente allo scopo di ucciderli. Gli animali hanno prezzi di mercato. Cani e gatti sono venduti nei negozi come se fossero compact disc; i mercati finanziari investono sulla pancetta di maiale e sul bestiame. Qualsiasi interesse abbia un animale non è nient'altro che essere una merce che può essere comprata e venduta quando farlo è nell'interesse economico del suo proprietario. Questo è ciò che significa la proprietà (Francione, 2007a, p. 79, trad. mia).

Sul rifiuto o meno degli animali come proprietà Francione traccia una linea fra concezioni autenticamente "protezioniste" (come la sua) e altre welfariste. Queste sono quelle che, in sintesi, sostengono la possibilità di riformare dall'interno le diverse modalità di utilizzo degli animali tutelandone il benessere. Si tratta di quelle posizioni, espresse tanto a livello della teoria quanto praticate nei contesti di interazione con gli animali, che ritengono che l'obiettivo di riconoscere agli animali il rispetto morale dovuto, sino alla completa abolizione del loro uso, possa essere raggiunto attraverso processi di cambiamento "dall'interno" di quei contesti. Queste riforme sono orientate alla tutela del benessere degli animali uti-

lizzati. Il fallimento di questo approccio sarebbe – secondo Francione – tanto teorico quanto empirico. Esso, infatti, manca di affermare quella che dovrebbe essere considerata l'unica posizione accettabile, ovvero una teoria rigida, coerente e ampia dei diritti animali.

La teoria dei diritti argomentata da Francione si differenzia da quella elaborata da Regan in virtù di una sua maggiore ampiezza. Laddove, infatti, Regan riconosce valore inerente, e quindi diritti, a soggetti in possesso di capacità cognitive piuttosto complesse, Francione individua nell'essere senziente il criterio sufficiente per godere di tutti i diritti. In base a questo ampliamento dei criteri di riconoscimento di status morale (e giuridico) Francione può affermare che a qualsiasi animale deve essere riconosciuto il diritto a non essere fatto oggetto di proprietà e utilizzato in modo strumentale. Il godimento di questo diritto è condizione preliminare e necessaria a quello di qualsiasi altro diritto.

La posizione welfarista accetta la possibilità di continuare le attuali pratiche di uso degli animali, migliorandone il trattamento e auspicando che ciò conduca a una diversa condizione futura degli animali. Francione, al contrario, ritiene che questa posizione non sia accettabile. Il diritto a non essere fatto oggetto di proprietà, infatti, non è derogabile e non si può accettare che ad alcuni animali venga negato oggi perché ad altri in futuro venga riconosciuto. Ciò sarebbe una violazione del principio del rispetto (Francione, 1996, pp. 190 ss.). Ovviamente, Francione è consapevole che nessun cambiamento delle relazioni con gli animali – quali che siano le sue premesse teoriche e i suoi obiettivi – può realizzarsi in tempi brevi, ma richiede un accumulo di trasformazioni e riforme. Proprio in virtù della centralità del diritto a non essere proprietà che caratterizza tutti i soggetti meritevoli di rispetto, Francione ritiene che quelle riforme debbano essere indirizzate direttamente all'affermazione di quel diritto. La trasformazione delle relazioni con gli animali non deve passare attraverso miglioramenti del benessere all'interno di pratiche in cui si accetta la proprietà degli animali, ma attraverso proibizioni che in modo incrementale conducano alla sua abolizione. Il processo di cambiamento, secondo Francione, deve passare attraverso divieti specifici di attività che affermano la condizione di proprietà degli animali (ivi, pp. 190-219). Laddove la strategia welfarista accetta (almeno temporaneamente) lo status di "cose" degli animali focalizzandosi sul benessere, Francione sostiene una posizione necessariamente incrementale delle riforme, una posizione tuttavia che non media su quello che lui considera diritto fondamentale e prerequisito per la tutela di ogni ulteriore interesse.

Secondo Francione, quindi, gli animali, in quanto proprietà umana, sono schiavi e sino a che questa condizione non sarà eliminata non sarà autenticamente loro riconosciuto il trattamento dovuto. Nella sua struttura e nei suoi esiti, la teoria di Francione è perfettamente rappresentativa di quel monismo razionalista di cui si è già detto in precedenza e che rappresenta il termine di confronto con il quale qui ci si intende misurare. Che gli animali siano oggetto di proprietà da parte degli esseri umani è un fatto, ma ci si può chiedere quanto sia proficuo che la riflessione sull'etica delle relazioni con gli animali (e sulla riforma di queste) si concentri in modo privilegiato su tale questione. L'operazione teorica condotta da Francione – affine dal punto di vista metodologico a quelle di Singer e Regan – mira a individuare e isolare alcuni specifici elementi rilevanti (come una data nozione di soggetto morale, ad esempio) ed elaborare una prospettiva teorico-normativa. Rispetto alla questione qui in esame ci si può chiedere, tuttavia, se questa metodologia non operi un'eccessiva astrazione dello scenario, impoverendolo e rappresentandolo erroneamente. Più precisamente ci si può chiedere se la mossa teorica di Francione che conduce a descrivere le relazioni con gli animali come una forma di schiavitù – più o meno benevola, ma sempre schiavitù – sia una rappresentazione adeguata. Ci si può domandare, cioè, quanto della reale esperienza morale degli esseri umani sia catturata da questa prospettiva teorica.

Le interazioni con gli animali che Francione definisce come forme di schiavitù sono quelle che – come si è visto in precedenza – caratterizzano in modo strutturale la nostra forma di vita e che affondano le proprie radici lontano nel percorso evolutivo e di civilizzazione dell'essere umano. In che modo queste interazioni possono essere assimilate alla schiavitù, così come la conosciamo, ovvero come forma di assoggettamento di umani su altri umani? Senza dubbio, la schiavitù è un'istituzione umana antica, radicata e pervasiva. Le sue origini potrebbero risalire alla stessa epoca nella quale iniziarono le pratiche di domesticazione che hanno condotto alla maggior parte delle relazioni che oggi gli umani intrattengono con gli animali. La schiavitù, infatti, sembra essere una pratica che nasce con il passaggio dalla società dei cacciatori/raccoglitori a quella stanziale, nella quale si sviluppano allevamento e agricoltura. La schiavitù umana, quindi, potrebbe essere antica quanto la domesticazione degli animali. D'altra parte, con questa pratica sembra esserci un altro elemento in comune. Nella storia umana, infatti, schiavitù e uso degli animali sono ugualmente pervasive e diffuse: come l'uso di animali, la riduzione

di esseri umani in schiavitù ha caratterizzato la grandissima maggioranza delle società umane, pur assumendo forme diverse nel corso del tempo.

L'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti nel corso del XIX secolo ha rappresentato il punto di non ritorno per l'eliminazione di questa pratica a livello mondiale. Pur sopravvivendo in alcune aree del mondo come parte di forme di sfruttamento criminale, oggi è universalmente proibita da leggi nazionali e internazionali. I sostenitori dell'assimilazione dell'uso di animali allo schiavismo possono affermare che la liberazione degli animali dallo sfruttamento umano deve essere il passo successivo nell'avanzamento della civilizzazione, dopo la condanna e lo sradicamento della schiavitù umana. In questi termini, si tratterebbe semplicemente di allargare il cerchio della considerazione morale e applicare con coerenza l'uguaglianza già affermata per gli umani agli animali, soggetti discriminati dal pregiudizio specista. Come detto, ci si può chiedere se questa prospettiva non rischi di sottodeterminare aspetti rilevanti dell'esperienza morale. Le somiglianze fra le due pratiche rilevate sopra sembrerebbero almeno in qualche modo poter contribuire a una smentita di questa obiezione. Sfruttamento degli animali e schiavitù potrebbero essere visti come istituzioni, intrecciate e mosse da cause simili, radicate nella storia umana, che possono essere sottoposte al medesimo tipo di critica morale.

È questa una strada possibile ed è appunto quella che viene percorsa da teorie etiche, come quella di Francione, che in qualche modo "scarnificano" razionalmente l'esperienza morale sino a ridurla a elementi essenziali, in cerca di somiglianze piuttosto che di differenze e distinzioni. Il percorso parallelo nella civilizzazione umana di uso degli animali e schiavismo, tuttavia, non consente solo di mostrare somiglianze, ma – se letto altrimenti – anche di portare alla luce diversità e specificità rilevanti per l'analisi e la riflessione. La ricognizione di queste distinzioni – va sottolineato – non significa negare che gli animali siano sottoposti, in molti dei contesti d'uso che ne fanno gli umani, a sofferenze e privazioni inaccettabili. Mettere l'accento su queste distinzioni è finalizzato a elaborare una strada alternativa per portare all'attenzione morale gli animali.

Il primo modo di sottolineare differenze è mostrare la varietà delle relazioni con gli animali che vengono categorizzate come forme di schiavitù. Alla schiavitù, infatti, Francione assimila sostanzialmente tutte le interazioni fra umani e animali, non solo l'allevamento a scopo alimentare e l'uso a fini sperimentali. Le stesse relazioni con gli animali da compagnia sarebbero forme di assoggettamento assimilabili allo schiavismo. Anche se non fossero proprietà degli umani in senso stretto, gli animali

da compagnia dovrebbero comunque essere considerati schiavi, in quanto – secondo Francione – completamente sotto il dominio umano e selezionati per essere pacifici, amichevoli e appunto «servili» (Francione, 2007b). Una coerente affermazione dei diritti animali e, quindi, l'abolizione di ogni forma di schiavismo dovrebbe condurre alla scomparsa degli animali da compagnia. Questa posizione è esemplare della prospettiva di Francione e della sua metodologia riduzionista: non è rilevante che ci siano relazioni con gli animali da compagnia che sono fonte di benessere e felicità tanto per gli umani quanto per gli animali coinvolti (la maggior parte di esse, forse); la relazione è strutturalmente connotata come una forma di schiavitù e pertanto è da abolire. Che quelle relazioni abbiano un'importanza morale per gli umani che le vivono (Sandøe, Corr, Palmer, 2015) non è rilevante, alla luce dell'affermazione radicale del principio di rispetto e uguaglianza. Ciò che andrebbe perso in un ipotetico mondo privo di relazioni con gli animali da compagnia non è importante. Il fatto che l'attuale forma di vita umana sia caratterizzata dalla presenza in essa di queste relazioni non è ovviamente una giustificazione al loro mantenimento. Allo stesso modo non è una giustificazione l'osservazione che tali relazioni sono in qualche modo «connaturate» alla stessa identità biologica umana. Tale profondo intreccio, tuttavia, dovrebbe segnalare due aspetti che la riflessione non può sottovalutare. Anzitutto – come detto – c'è quel che andrebbe perso nell'esperienza delle persone e che non possiamo considerare moralmente trascurabile. Inoltre, c'è da chiedersi se le richieste di una prospettiva morale come quella di Francione siano ottenibili dagli esseri umani così come sono. In questo senso, l'identità biologica umana rappresenta un vincolo: ad esempio, il piacere e la ricchezza emotiva che possono darsi nella relazione con un cane sono difficilmente «sconfitti» dall'astrazione del ragionamento morale. Quel piacere e quella ricchezza, infatti, sono profondamente radicati nel nostro percorso evolutivo e in quello del cane, con il quale si può parlare di una vera e propria coevoluzione e di un intreccio profondo con la civilizzazione umana (McHugh, 2008).

Si potrebbe affermare che l'applicazione del concetto di schiavitù al caso degli animali da compagnia sia un'estensione indebita e quindi un errore, ma che tale concetto, invece, possa essere adeguatamente applicato per un'analisi morale di altre pratiche, come ad esempio l'allevamento a scopo alimentare. Indubbiamente, in questo caso il confronto con la schiavitù appare, almeno a prima vista, molto più pertinente. Non sembra poter essere messo in discussione, infatti, che gli animali allevati a scopo

alimentare siano utilizzati in modo esclusivamente strumentale per gli interessi umani. Nell'allevamento industriale odierno, la vita degli animali è integralmente determinata da questi scopi e le possibilità di comportamento libero sono quasi del tutto, se non completamente, mancanti. Inoltre, la dimensione affettiva che caratterizza le relazioni con gli animali domestici da compagnia è pressoché assente e, anzi, questi contesti sono connotati spesso da forme di abuso e violenza da parte degli operatori umani (Pachirati, 2011). L'uso di animali a scopi alimentari come lo conosciamo oggi sembra, quindi, prestarsi bene a essere considerato come una forma di schiavitù. Anche in questo caso, tuttavia, mostrare distinzioni può essere proficuo per operare un'analisi più accurata.

Anzitutto, va rilevata quella che è la differenza più evidente fra schiavitù umana e allevamento: gli animali vengono utilizzati come fonte di cibo, mentre gli esseri umani sono ridotti in schiavitù per essere impiegati come manodopera. La riduzione in schiavitù di umani come fonte di cibo è un fenomeno estremamente raro (e che non va confuso con il sacrificio rituale). D'altra parte, è sicuramente vero che nel corso della storia gli animali sono stati ampiamente utilizzati come forza lavoro e come mezzi di trasporto (e lo sono ancora oggi nelle società meno industrializzate). Questo uso, tuttavia, sembra essere una sorta di sottoprodotto della domesticazione a scopo alimentare: il primo beneficio per l'*Homo sapiens* della domesticazione di animali fu l'uso come fonte di cibo e solo successivamente animali già domesticati a quello scopo furono impiegati come forza lavoro e mezzi di trasporto. Inoltre, i meccanismi che hanno portato alle due pratiche sembrano differenti. Se, infatti, la domesticazione del bestiame è una forma di coevoluzione ampiamente non intenzionale nelle sue origini, il caso della schiavitù appare diverso. Nei tempi più remoti e nell'antichità classica, infatti, conflitti e guerre erano la principale modalità di acquisizione di schiavi, ovvero di nemici privati della libertà. Questa è stata probabilmente la prima modalità di procacciamento di schiavi alla quale se ne affiancarono altre (legate ad esempio all'organizzazione della società o come nel caso della tratta atlantica a una vera e propria attività sistematica di rapimento di massa in altri territori). Un'ulteriore differenza fra le due pratiche che può essere sottolineata è data dal fatto che l'allevamento di animali è appunto un allevamento: gli animali sottoposti al processo di domesticazione sono selezionati artificialmente per presentare caratteristiche che li rendono adatti agli scopi umani (un processo inizialmente non intenzionale e, da un certo punto in poi, del tutto consapevole e volontario). Questo aspet-

to è strutturale della domesticazione e dell'allevamento animale, ma è assente dalla schiavitù umana. Più precisamente, la selezione di esseri umani è assente quasi del tutto dalla storia dello schiavismo. La sua pratica durante lo schiavismo nordamericano, ad esempio, appare un fatto episodico, la cui reale incidenza è oggetto di discussione (Sutch, 1974; Vinovskis, 1975). Indipendentemente dai dati sulla sua entità, va messo in evidenza che in questo caso la direzione è opposta a quella affermata dai sostenitori della continuità fra schiavismo e allevamento. Qui, infatti, allo schiavismo umano venne applicata una pratica propria dell'allevamento animale. Detto in termini un po' schematici, il tentativo di selezione e allevamento di schiavi non conferma che gli animali sono trattati come schiavi, ma che in determinate situazioni gli esseri umani schiavi sono stati trattati come animali d'allevamento. Questo per i sostenitori della continuità può essere irrilevante, ma per un'analisi attenta alle distinzioni probabilmente non lo è.

È il caso di ribadire nuovamente che queste osservazioni non devono essere intese come una giustificazione per sé dell'allevamento e delle altre forme di uso degli animali così come si presentano oggi. Si tratta, invece, di osservazioni preliminari, finalizzate a operare un'analisi etico-filosofica di questa e altre relazioni con gli animali. Questa analisi procede con una metodologia differente da quella che conduce Francione ad assimilare allo schiavismo ogni forma di attuale relazione fra umani e animali. Di fronte alle osservazioni appena condotte, una possibilità teorica in sintonia con Francione sarebbe quella di emendarne l'argomento e di affermare l'esistenza di differenti forme di schiavismo, distinguendo fra quelle che riguardano specificamente gli umani e quelle che, invece, coinvolgono gli animali. Correggendo così l'argomento si potrebbe affermare che la schiavitù può presentarsi in modi differenti e che il compito proprio della riflessione filosofica è appunto quello di mostrare questa varietà di ingiustizie, portando alla luce quanto di comune in esse. Questa è una strada percorribile, ma il prezzo che richiede è quello di una eccessiva semplificazione del materiale sottoposto all'analisi.

Dal basso e dall'interno

La prospettiva appena discussa, affine alle posizioni di Singer e Regan, esemplifica il modo in cui un certo approccio teorico normativo affronta la questione animale. L'esito è una semplificazione dell'esperienza reale

degli esseri umani e degli animali e, di conseguenza, un impoverimento delle possibilità della riflessività morale. Questa semplificazione può esprimersi attraverso una teoria che giunge a identificare il trattamento degli animali alla schiavitù, ma può prendere altre strade simili. I modi in cui gli animali sono utilizzati dagli esseri umani è stato affiancato, ad esempio, allo sterminio perpetrato dai nazisti contro ebrei, zingari, gay, lesbiche e oppositori politici (Coetzee, 2000a; Patterson, 2003). Ancora, il modo in cui gli esseri umani si relazionano agli animali è stato descritto come una «guerra» (Wadiwel, 2015). Al di là dell'impianto teorico che li sostiene, questi paragoni hanno un'indubbia efficacia retorica e si trovano spesso riproposti nel dibattito pubblico sul trattamento degli animali non umani. Questa efficacia non deve essere valutata sbrigativamente: per molte persone questi accostamenti hanno sicuramente la capacità di svelare aspetti delle nostre relazioni con gli animali che sono nascosti nella vita quotidiana, mostrando, ad esempio, la quantità di sofferenza contenuta in alimenti consumati senza avere alcuna consapevolezza della loro origine. Nella misura in cui influiscono sulle condotte individuali e sul cambiamento degli stili di vita personali, essi sono parte di quel processo di trasformazione morale in corso nelle nostre società, che è orientato a una sempre maggiore inclusione degli animali nella sfera di considerazione morale e protezione giuridica.

Questo contributo, tuttavia, è l'esito di una riflessività che maneggia in modo eccessivamente schematico l'esperienza che tratta. Tale "difetto" non è confinato sul piano della teoria, ma produce delle conseguenze a livello pratico, ovvero nei contesti concreti di interazione fra umani e animali. La liberazione animale è lo scopo che è stabilito da questo approccio e che rappresenta, da un lato, un ideale per chi ad esso adegua la propria condotta e, dall'altro, un obiettivo politico e giuridico per società autenticamente giuste (ovvero orientate al riconoscimento dell'uguaglianza al di là della specie). Tanto al livello della condotta personale quanto a quello dell'etica pubblica questo approccio manifesta una serie di inadeguatezze che riflettono la semplificazione del livello teorico. Nei capitoli che seguiranno, esaminando alcune questioni applicative specifiche delle relazioni fra umani e animali, si proverà a mettere in luce tali difficoltà e si mostrerà quali risposte possa dare, invece, una diversa prospettiva riflessiva, i cui caratteri generali si cercherà ora di delineare.

Le teorie di Singer, Regan e Francione sono state identificate come esempi di monismo razionalista. Esse rappresentano quell'approccio che ambisce a organizzare la riflessività in etica per mezzo di teorie che

a partire da principi generali deducono razionalmente norme di condotta per l'esperienza. La riflessività deve ambire a semplificare e trovare argomentazioni universalmente e oggettivamente valide. La tensione verso l'universalità e l'oggettività è un elemento proprio del punto di vista morale, ma essa può essere interpretata, e svolta, in modi diversi da punti di vista riflessivi differenti. Le concezioni alle quali qui ci si riferisce come declinazioni dell'etica animale standard interpretano questa tensione in modo monista e razionalista. Il monismo consiste essenzialmente nell'ambizione di accogliere all'interno di un'unica prospettiva normativa la varietà dell'esperienza morale umana, semplificandola. Nel caso dell'etica animale, ciò si traduce nell'applicazione di soluzioni normative sostanzialmente identiche alle varie tipologie delle relazioni umani/animali nei loro diversi contesti. Esempio di questa metodologia è il modo in cui viene concepita e applicata la nozione di status morale: date certe proprietà e possedute queste da un individuo, il rispetto morale che a questo è dovuto è identico a quello verso qualunque altro individuo dotato delle stesse caratteristiche. Per tale rispetto sono sostanzialmente irrilevanti i contesti nei quali questi individui si trovano, se non in modo contingente. Tale monismo è l'esito della seconda caratteristica che qualifica questi approcci, vale a dire il razionalismo. La facoltà centrale per la riflessività morale è la ragione e a essa spetta il compito dell'analisi e della produzione di soluzioni normative per la condotta.

Un'analisi critica delle difficoltà e criticità di queste posizioni può guardare tanto a monte, ovvero all'impianto teorico, quanto a valle, cioè alle ricadute sulla condotta. Ovviamente, le due possibilità di analisi sono strettamente intrecciate. Considerati i temi e gli scopi di questa discussione, qui l'attenzione è dedicata in modo privilegiato agli esiti a valle, ovvero al modo in cui questa concezione maneggia i contesti di esperienza e a come un approccio alternativo può rivelarsi più adeguato. Tale diversa prospettiva si può caratterizzare, anzitutto, per il fatto che assegna una priorità all'esperienza sulla teoria. Tale priorità non deve essere intesa come la negazione della rilevanza per la condotta morale della riflessione personale o dell'organizzazione di tale riflessività in un apparato teorico filosofico. Essa va intesa, piuttosto, come l'affermazione della necessità per la riflessività (e l'elaborazione teorica) di procedere in costante accordo con l'esperienza. Ciò significa, anzitutto, evitare la pretesa che la riflessività possa produrre in modo sistematico e non controverso la semplificazione dell'esperienza. La realtà dell'esperienza

morale resiste ai tentativi di semplificazione eccessiva e questa resistenza si manifesta in due modi.

In primo luogo, gli esseri umani possono rivelarsi incapaci di seguire le indicazioni prodotte dalla teoria (per una critica classica alle eccessive pretese della teoria etica, nello specifico l'utilitarismo: Williams, 1985). Questa incapacità non è imputabile necessariamente a una "debolezza" degli esseri umani nell'orientare la propria condotta alla luce della riflessività morale. Può trattarsi, invece, di limiti costitutivi degli esseri umani: certi approcci teorici, cioè, stabiliscono criteri per la condotta che essi non possono adottare, o che possono seguire solo con estrema difficoltà o in modo episodico. Tali impossibilità e difficoltà risiedono nel modo in cui "sono fatti", ovvero nelle capacità che costituiscono anzitutto la loro psicologia morale. Come si vedrà più avanti, fra queste c'è ad esempio la simpatia, intesa come capacità di entrare in contatto con stati mentali, sentimenti ed emozioni di esseri umani e animali. Tale capacità è centrale per la possibilità di sviluppare un punto di vista morale, ma il suo funzionamento è vincolato da limiti strutturali, i quali a loro volta si riflettono sulle possibilità del punto di vista morale umano.

La resistenza dell'esperienza morale alla riflessività e alla teoria ha anche un altro aspetto. Questo ha a che fare con la tessitura del contesto nel quale la riflessività sorge e in cui la condotta ha luogo. Rispetto al tema specifico qui in esame si è già detto molto sinora. Le relazioni con gli animali sono ereditate dagli esseri umani come frutto di un lungo percorso della specie e della civilizzazione. La riflessività e la condotta degli individui, cioè, è immersa in un contesto più ampio, stratificato e articolato. Le nostre abitudini alimentari, ad esempio, sono qualcosa che riceviamo e che è determinato tanto dalle nostre necessità biologiche quanto da come queste si sono declinate in un percorso culturale. Questo contesto non condiziona in modo deterministico e ineluttabile la condotta personale, ma non può essere neppure considerato come meramente contingente e liberamente manipolabile. In esso, d'altra parte, si annidano elementi moralmente significativi che approcci teorici monisti ignorano o sottodeterminano. Il modo in cui Francione affronta il caso degli animali da compagnia – citato in precedenza – è esemplare di come si possa sottodeterminare il contesto: le nostre interazioni con gli animali da compagnia, cani e gatti soprattutto, sono cariche di una tradizione e di una storia che ci fa guardare a tali rapporti come a relazioni affettive che ordinariamente ricadono nella sfera della amicizia e della

familiarità e non in quella della schiavitù e del dominio. Quest'ultima lettura è il prodotto di un'argomentazione teorica astratta, mentre la relazione di amicizia e familiarità con il proprio cane o il proprio gatto è il frutto di un'esperienza personale. Questa esperienza è, d'altra parte, incardinata nella forma di vita umana e nella sua storia. La concezione monista ritiene che tale esperienza debba – se richiesto – essere sottomessa alle prescrizioni della teoria, che si presenta come soverchiante. La teoria si muove, appunto, dall'alto e procede verso l'esperienza per organizzarla.

La prospettiva che qui si intende far valere, al contrario, si muove dal basso dell'esperienza e dal suo interno (Donatelli, 2012, pp. 3-15). Essa, cioè, ambisce a far operare la riflessività temperando i diversi elementi che caratterizzano le condotte e le pratiche umane, tentando di mantenere un equilibrio fra i diversi aspetti che gli esseri umani sperimentano come significativi. Nel fare ciò tanto la riflessività ordinaria quanto l'analisi etico-filosofica non rinunciano al compito di critica e trasformazione di quelle stesse pratiche. Critica e trasformazione sono caratteri costitutivi del punto di vista morale e della riflessività, e questo vale anche per le relazioni con gli animali. L'ingresso degli animali nel punto di vista morale porta necessariamente con sé l'interrogativo sulla appropriatezza di quelle relazioni e sul modo in cui eventualmente trasformarle. Critica e trasformazione riflessive, tuttavia, non sono affidate all'opera della razionalità, ma a quella dei sentimenti. La prospettiva che qui si segue, infatti, ricade nell'alveo della tradizione sentimentalista in etica, ovvero di quella concezione che, in un quadro naturalizzato, attribuisce all'opera dei sentimenti, della simpatia e dell'immaginazione lo sviluppo e il mantenimento della moralità (Lecaldano, 2010). Interrogarsi sul modo in cui le relazioni con gli animali fanno parte della sfera morale umana e su come queste possano essere sottoposte a critica significa anzitutto esaminare i sentimenti che sono coinvolti in queste relazioni e valutare come essi possano operare riflessivamente. Tale riflessività non è un'operazione astratta del ragionamento, ma consiste in una revisione dei sentimenti morali in un contesto di condivisione sociale (Taylor, 2015).

Dati questi caratteri, quindi, la prospettiva sentimentalista nel caso delle relazioni con gli animali metterà l'accento sui contesti specifici di tali interazioni e sul modo in cui queste sono collocate all'interno della vita morale e sentimentale degli esseri umani concreti. La riflessione morale sulle relazioni con gli animali, quindi, non è una valutazione esterna a queste pratiche, alla ricerca di semplicità e somiglianze, ma un'attività

interna a esse. La riflessione morale sul trattamento degli animali deve essere pensata come generata dalle stesse relazioni con essi, e non sovrapposta a tali interazioni. In queste relazioni e pratiche ci sono, per così dire, già i germi della possibile riflessione morale su di esse e, quindi, delle loro eventuali revisioni. Non si tratta di un terreno da sempre totalmente estraneo all'attenzione morale, che può essere moralizzato solo grazie al lavoro dell'argomentazione etico-filosofica. Il modo in cui gli esseri umani sono entrati ed entrano in relazione con gli animali è già in parte caratterizzato da elementi moralmente connotati, che la riflessività può ulteriormente cooptare e, per così dire, "mettere al lavoro". Alla luce di ciò, la direzione che prende l'esame delle relazioni con gli animali e gli esiti ai quali giunge saranno distanti e diversi da quelli prodotti dalle concezioni teoriche dell'etica animale standard.

Il punto di vista umano

Questa differente metodologia di approccio alla questione delle relazioni con gli animali rivela le sue caratteristiche nel modo in cui viene messa a tema quella che in precedenza è stata identificata come la nozione fondativa dell'etica animale in senso contemporaneo, ovvero lo specismo. Nell'etica animale standard il ragionamento rivela l'errore morale insito nello specismo, che altro non sarebbe che un pregiudizio consolidato che ci impedirebbe di considerare e trattare gli animali nel modo in cui meritano. Adottare una prospettiva dal basso, tuttavia, conduce a un diverso modo di trattare lo specismo nell'analisi filosofica e nella riflessività morale. Un trattamento del genere è stato fatto da Mary Midgley nel suo *Perché gli animali* (Midgley, 1985), un testo che esamina la questione animale da una prospettiva sentimentalista e neohumeana e che rappresenta un riferimento importante per il lavoro che si conduce qui. Rispetto alla nozione di specismo, Midgley elabora un'analisi che parte anzitutto dalla "realtà" dell'atteggiamento specista, ovvero ambisce a ricostruire tale nozione nella sua dimensione fattuale. In essa si annidano elementi moralmente significativi che non sono colti dalla prospettiva teorica che definisce dall'alto la nozione di specismo e il suo significato morale. Da una prospettiva naturalistica, la preferenza verso i membri della propria specie è un tratto diffuso in tutti i viventi. Si tratta di un atteggiamento che ha ragioni biologiche precise, in quanto dotato di un indubbio valore di sopravvivenza (ivi, pp. 106-21). Sottolineare il radica-

mento biologico dell'atteggiamento specista non implica di per sé darne una giustificazione morale, ma significa riconoscerne il radicamento nella vita umana e schiudere la possibilità di mostrarne significati ulteriori rispetto a quelli sottolineati dall'etica animale standard. Fra questi c'è il ruolo che l'attenzione privilegiata verso i membri della propria specie gioca all'interno di una genealogia naturalizzata della moralità. La preferenza per i membri della propria specie si pone in continuità con altre forme di parzialità che caratterizzano gli esseri umani (e in genere tutte le specie sociali), ovvero quelle verso le cerchie che ci stringono più da vicino, ovvero familiari, amici, membri del gruppo ecc. Il perché il nostro interesse sia condizionato da tali parzialità è racchiuso nel funzionamento della simpatia, ovvero di quel meccanismo che consente una sintonia con gli stati mentali ed emotivi di altri soggetti (non solo umani). Tale meccanismo è essenziale per lo sviluppo della socialità e della vita morale (un ruolo confermato dalle ricerche empiriche: Lecaldano, 2013), ma – come Hume aveva chiaramente identificato nel *Trattato sulla natura umana* (Hume, 1987a) – affetto da parzialità che rendono più facile la comunicazione simpatetica con chi, ad esempio, ci è più vicino e simile.

Laddove l'etica teorica denuncia solo parzialità, una prospettiva sentimentalista dal basso riconosce il motore della moralità. La preferenza per i membri della nostra specie, in particolare per coloro che sono vicini a noi, è una di queste parzialità, ma è anche il terreno sul quale, da un punto di vista tanto filogenetico quanto ontogenetico, si innescano e coltivano i sentimenti che rendono possibile la moralità. L'adozione del punto di vista morale tende anche alla correzione e al superamento di queste parzialità, che tuttavia rimangono un fatto costitutivo della nostra esperienza (secondo alcuni una vera e propria "euristica": Bruers, 2013). Questo fatto rappresenta tanto un vincolo per la riflessività quanto un'indicazione sul modo in cui questa può procedere proprio nel superare tali vincoli e parzialità. Nella misura in cui una certa preferenza per la propria specie è un dato costitutivo della mente morale, l'obiettivo di una perfetta uguaglianza interspecifica appare sostanzialmente irraggiungibile per gli esseri umani, quanto meno per come essi sono "fatti" oggi e prevedibilmente ancora per molto del tempo a venire. Per quanto questa uguaglianza possa essere la conclusione di una teoria coerentemente argomentata, essa non è un obiettivo raggiungibile dagli esseri umani grazie all'uso di quella «scala della ragione» invocata da Singer (Singer, 1997, pp. 226-35). È per tale motivo che l'argomento dei casi marginali che prima si è esposto non può essere trattato

così come pretenderebbe una concezione razionalista. Se l'argomentazione, infatti, ambisce a metterci di fronte all'irrelevanza dell'appartenza di specie e condurci verso le conclusioni normative della perfetta uguaglianza, è plausibile che la mente morale umana manifesti una resistenza a ciò. Questa resistenza, tuttavia, non può essere trattata solo come un perturbamento contingente delle nostre capacità di giudicare ciò che è moralmente giusto, ma è essa stessa parte di ciò che costituisce il nostro punto di vista morale. L'ampliamento di questo punto di vista per includere anche gli animali non passa per la negazione di questa resistenza, ma attraverso una sua trasformazione riflessiva. L'estensione della considerazione morale in senso antiantropocentrico – come si vedrà in modo più approfondito in seguito – dovrebbe partire sempre dalla consapevolezza che anche questa si muove da un punto di vista umano, come ha sostenuto in modo efficace Cora Diamond: «[i]l modo in cui intendiamo la vita umana è l'origine della vita morale, e ogni appello contro la sofferenza che non si basi su questa considerazione non può che rivelarsi alla fine che autodistruttivo» (Diamond, 2012, p. 105).

Ciò che è raggiungibile – ed è testimoniato dall'esperienza morale quotidiana e dalla storia della forma di vita umana – sono superamenti e ammorbidimenti parziali di questi vincoli (talora anche con accelerazioni significative e impreviste). Tali revisioni, d'altra parte, possono stratificarsi e cumularsi tanto nella condotta personale quanto nell'organizzazione sociale. Il superamento di questi vincoli va anche in direzione degli animali non umani e la questione che si deve porre, quindi, è come ciò possa avvenire. Laddove l'etica animale standard indica la razionalità come risorsa centrale per la riflessività che espande i confini della considerazione morale, qui si sottolinea la centralità di sentimenti, simpatia e immaginazione. Mantenendo l'impegno a sviluppare una prospettiva dal basso e dall'interno, l'affermazione di tale centralità è l'esito non di un'astratta dichiarazione teorica, ma di una ricostruzione empirica dei meccanismi della psicologia morale, tanto in generale quanto nel caso specifico delle relazioni con gli animali. Una ricognizione empirica, infatti, mette in luce non solo la realtà della preferenza di specie, come parte della psicologia morale umana, ma anche le continuità fra esseri umani e animali non umani. È un fatto che gli esseri umani simpatizzano con gli animali (e viceversa), ovvero sono in grado di leggerne gli stati mentali e comprenderne gli stati emotivi. È a partire da questo fatto che si innesca ogni possibile considerazione morale degli animali. Il nucleo

originario dell'attenzione morale sono i sentimenti di approvazione e disapprovazione per i piaceri e le sofferenze degli esseri umani che ci sono più vicini e con i quali veniamo in contatto per mezzo della simpatia. Per quanto parziale, il lavoro della simpatia ci mette in contatto anche con sofferenze e piaceri di esseri umani distanti e esseri senzienti non umani, ma simili a noi. In generale si può dire che questo contatto e i sentimenti che ne derivano sono spesso un dato: considerato come sono fatti gli esseri umani e le loro condizioni di vita, è estremamente probabile che ogni umano nel corso della sua vita faccia esperienza, almeno una volta, di un contatto simpatetico con le sofferenze o i piaceri di un animale e che questi suscitino in lei o in lui sentimenti di disapprovazione o approvazione. Ad esempio, il piacere nel vedere un gatto domestico giocare o l'apprensione per la sofferenza di un animale selvatico in difficoltà sono esperienze comuni e ordinarie. Questi incontri simpatetici con la vita degli animali non sono di per sé una loro considerazione morale, ma ne sono la possibile premessa.

È attraverso queste esperienze che ci è possibile includere gli animali nella considerazione morale. Come ciò sia possibile è ben esemplificato da Diamond e dalla sua idea di animale come «creatura simile» (*Fellow creature*): la sua discussione indica una strada fertile per rendere conto dei meccanismi di inclusione degli animali nella considerazione morale. Diamond intende segnare la propria distanza da Singer sottolineando come questa possibilità di inclusione non passi né attraverso una rinuncia all'importanza per l'etica del concetto di essere umano né attraverso una concezione teorica radicalmente ugualitarista. L'avvicinamento morale agli animali non è, almeno in prima istanza, la conclusione di un ragionamento, ma l'esito di esperienze e immaginazione:

Attribuire agli animali i modi di pensare tipici dell'uomo è un processo estremamente complesso e che investe tantissimi aspetti. L'idea dell'animale come compagno di vita ne è l'esempio più evidente: qui l'attribuzione all'animale della qualifica di creatura simile a noi non riguarda soltanto l'estensione di concetti morali quali la carità o la giustizia, come avviene comunemente. Questa idea dell'animale come nostro simile può per esempio spingerci a dar da mangiare agli uccellini durante l'inverno, e questa è una forma di carità, o a dargli la caccia lasciando sportivamente una possibilità di fuga, e questo riguarda il senso della giustizia e dell'equità. Direi che la nozione di creatura simile è estremamente *labile*, in parte perché non può essere separata dall'applicazione di concetti come giustizia, carità, amicizia, solidarietà o simpatia. [...] Anche la nozione di indipendenza può essere estesa, nel senso dell'idea di una vita in-

dipendente soggetta, come ogni altra, alle contingenze; e questo riguarda più strettamente l'idea del *rispetto* verso l'animale come essere indipendente. Questa idea, per esempio, è alla base delle critiche all'utilizzo degli animali nel circo, considerata da molte persone come una cosa *indegna* (Diamond, 2012, p. 110).

Il riconoscimento degli animali come simili può essere già parte dell'esperienza comune umana e fa sì che ad essi si estendano sentimenti, concetti e pratiche che appartengono alla vita morale in senso proprio. Nella storia dell'umanità tali esperienze di riconoscimento sono state (e sono tuttora) parziali e diversificate: esse, da un lato, non sono estese in modo universale a tutti gli animali e a tutti gli ambiti di interazione. D'altro canto, i loro esiti possono essere anche molto differenti. È a partire da questo scenario che muove l'opera della riflessività. Nel mettere l'accento su questi aspetti dell'esperienza morale qui si manifestano consonanze con un filone dell'etica animale che, ormai ampiamente consolidato, ha rappresentato la prima e più importante alternativa a quella che qui si è identificata come etica animale standard, ovvero le etiche femministe e della cura (e in verità queste hanno rappresentato la prima e più rilevante alternativa a tutta l'etica applicata e bioetica standard: Botti, 2000). È questa una famiglia di analisi anche molto differenti, ma accomunate da tratti come la rilevanza degli aspetti sentimentali e relazionali nella psicologia morale e la critica all'universalismo razionalista e, pur rimandando ad altre sedi per una loro presentazione analitica (Donovan, Adams, 2007), si può dichiarare qui un debito nei confronti di questa impostazione.

Simpatia e sentimenti sono il cuore della vita morale, tanto in genere quanto nel caso specifico delle relazioni con gli animali. Il compito della riflessività morale è quello di ponderare, estendere e trasformare questi sentimenti nella direzione di quello che in termini humane si caratterizza come un punto di vista fermo e generale. L'opera della riflessività – e questa è un'ulteriore distinzione rispetto alle concezioni razionaliste – non deve essere intesa come rivolta primariamente all'elaborazione di principi di condotta per l'azione, ma come un'attività di considerazione, revisione e trasformazione del proprio carattere. L'impostazione sentimentalista che si assume qui, infatti, si centra sulla nozione di carattere e di virtù. La nostra attività di approvazione e disapprovazione morale, tanto verso noi stessi quanto verso gli altri, si orienta in direzione di quell'insieme di disposizioni stabili che compongono il carattere e che, se approvate, definiamo virtù e, se biasimate, rappresen-

tano dei vizi. Nel quadro di un'etica sentimentalista del carattere (cfr. Greco, 2008), quindi, l'obiettivo che persegue l'analisi filosofica non è quello di elaborare una concezione teorica generale che produca regole uniche per una condotta appropriata in tutti i contesti di interazione con gli animali. L'obiettivo è, invece, quello di mostrare il modo in cui agenti moralmente scrupolosi possano considerare riflessivamente il proprio carattere rispetto alle relazioni con gli animali nella loro varietà. In questo compito l'analisi filosofica si pone in continuità con la riflessività ordinaria degli esseri umani. Essa ambisce a introdurre elementi di trasformazione e riforma nella vita morale quotidiana, ma senza la pretesa (vana, peraltro) di rappresentare una discontinuità radicale con la riflessione umana comune. Questo obiettivo non è perseguito a livello generale, ma elaborato caso per caso, ovvero rispetto agli specifici ambiti di interazione con gli animali. Nei prossimi capitoli si tenterà un contributo a questo scopo, prendendo in esame quelli che sono i contesti di relazione con gli animali che appaiono moralmente più problematici. Questo esame non si concluderà con un'argomentazione in favore della liberazione degli animali. Senza dubbio, molti animali, moltissimi, oggi sono in condizioni di sofferenza e deprivazione dalle quali dovrebbero essere sollevati e, tuttavia, lo scopo che qui si ritiene di dover perseguire è quello della riflessione sul modo in cui gli esseri umani orientano la propria condotta nei diversi contesti nei quali entrano in relazione, più o meno direttamente, con gli animali nella loro vita quotidiana.

5

Gli animali come cibo

noi non siamo soltanto i narratori delle nostre storie, ma siamo quelle storie. Se io e mia moglie cresciamo nostro figlio con una dieta vegetariana, non mangerà l'unico piatto della sua bisnonna, non riceverà questa peculiare e più diretta espressione del suo amore, e forse non penserà mai a lei come alla Cuoca Migliore Che Ci Sia. La sua storia fondante, la storia fondante della nostra famiglia, dovrà essere modificata.

Safran Foer (2010, pp. 23-4)

Sentimenti, simpatia e immaginazione

L'etica animale sottopone a critica l'appropriatezza morale del modo in cui l'umanità ha prevalentemente considerato e trattato gli animali. Si è visto come le concezioni razionaliste non appaiano adeguate per il modo in cui perseguono questo compito. Qui, tuttavia, non si mette in discussione l'opportunità di questo esame critico, ma solo il modo in cui viene condotto. Tale critica è, d'altra parte, già un dato di fatto della nostra vita: nelle nostre società da tempo la revisione di questi rapporti è parte del discorso pubblico, dell'analisi filosofica e di molte vite personali. Non c'è quindi necessità di alcuna procedura fondativa di quest'area di esame e riflessione. Non c'è neppure un'ulteriore necessità fondativa rispetto alla psicologia morale umana. Come si è visto, infatti, l'attenzione morale agli animali non deve essere introdotta dal nulla nella prospettiva riflessiva, ma è qualcosa che si articola a partire da disposizioni già date degli esseri umani e che, anche se in modo episodico e non riflessivamente organizzato, sono già spesso orientate verso gli animali. La riflessione morale circa la questione animale, quindi, riposa anzitutto su tale duplice acquisizione. Oltre a questa c'è un'ulteriore considerazione da fare riguardo la "direzione" della riflessione morale. Raramente possiamo aspettarci dalla riflessività morale un esito, per così dire, "conservativo" (se non restrittivo) rispetto alle pratiche oggetto della sua attenzione. Il punto di vista morale, e la riflessività, sembrano

avere una intrinseca natura critica e trasformativa della condotta e delle istituzioni esistenti, nonché di ampliamento dei confini morali. In questo senso, si può dire che il punto di vista morale, se genuino e autentico, non debba dare mai per definitiva e stabile alcuna acquisizione, ma debba sempre operare criticamente (Donatelli, 2012, p. 9). La constatazione di questa caratteristica del punto di vista morale e di una sua intrinseca attività trasformativa non è l'affermazione di un'ottimistica concezione circa una presunta inevitabile direzione progressiva dei processi di civilizzazione. È superfluo sottolineare qui come e quante volte si siano verificati arresti e arretramenti in tali processi (per un esame filosofico del solo XX secolo: Glover, 1999). L'affermazione del carattere critico e trasformativo del punto di vista morale è, invece, la constatazione di una tendenza che gli esseri umani mostrano nel momento in cui determinate risorse individuali sono mobilitate all'interno di certi contesti sociali (come società che riconoscono e promuovono la libertà personale) e in presenza di specifiche condizioni di vita (istruzione, assenza di miseria ecc.) (Sen, 2000; 2010). Questa tendenza non è garantita e non può essere predetta, ma – per così dire – può solo essere rilevata a posteriori. Essa, inoltre, non è l'oggetto solo di una constatazione empirica, ma può essere considerata parte di una concezione normativa, ovvero di un'idea di come la vita morale dovrebbe essere. Non è questa la sede per approfondire questo tema e qui ci si può limitare a sottolineare come la discussione sulla natura del punto di vista morale non sia riducibile a una semplice ricognizione empirica, ma sia essa stessa parte del discorso morale normativo. L'inclinazione alla critica e alla revisione delle convinzioni e degli atteggiamenti dati sono caratteristiche della moralità anche nel senso che si può ritenere auspicabile e apprezzabile che esse lo siano. Nessuna tesi sulla natura dell'etica, infatti, è puramente descrittiva, ma è al tempo stesso normativa. Nella ricostruzione della genealogia del punto di vista morale si può ambire a enunciazioni puramente descrittive laddove si individuino, ad esempio, quei meccanismi biologici che costituiscono i "mattoni da costruzione" della moralità e che proprio la biologia del comportamento degli animali non umani contribuisce a individuare (Flack, De Waal, 2000). Tuttavia, nel momento in cui si avanzano tesi complessive sul punto di vista morale come esso è qui e ora, nonché sulla psicologia degli agenti morali di oggi, ovvero dopo un lungo processo di evoluzione e civilizzazione e all'interno di un preciso contesto sociale e culturale, queste tesi non possono che essere un impasto descrittivo e normativo. Non si può qui approfondire tale questione,

ma ci si può limitare ad acquisire (e raccomandare) l'idea che proprio il punto di vista morale sia intrinsecamente connotato da una tendenza critica e riformatrice. La questione che si pone è, quindi, quale sia la metrica della riflessione morale.

Come si è detto, qui ci si muove in un contesto sentimentalista di derivazione humeana e, pertanto, si individua il nucleo centrale della moralità nei peculiari sentimenti di approvazione e disapprovazione per ciò che è piacevole/utile o spiacevole/inutile a se stessi o agli altri (Hume, 1987b). Tali sentimenti sono messi al lavoro dall'attività della simpatia e dell'immaginazione e questo lavoro è al centro del processo riflessivo che allarga gli orizzonti del punto di vista morale e trasforma i sentimenti (Lecaldano, 2013). La questione degli animali non umani chiama in causa proprio il modo in cui simpatia e immaginazione possono operare per estendere sentimenti di considerazione morale. Come si è già detto, infatti, gli animali possono già esserne oggetto e, tuttavia, nella maggior parte delle nostre pratiche essi ne sembrano esclusi. Compito della riflessione è, appunto, esaminare la possibilità di questa inclusione per mezzo di una revisione dei sentimenti morali e di una loro stabile estensione. Gli animali coinvolti nelle pratiche umane sono esclusi dal punto di vista morale o vi sono solo occasionalmente e parzialmente inclusi. La questione è, quindi, se simpatia e immaginazione possano portare più stabilmente gli animali all'interno di questo punto di vista morale. Coerentemente con l'impostazione che qui si è scelta, questa inclusione non può essere l'esito di un'argomentazione astratta e generale, ma deve essere discussa caso per caso rispetto ai diversi contesti di interazione fra umani e animali.

In termini generali, qui si può individuare nel riconoscimento della capacità degli animali di sperimentare emozioni simili a quelle umane il nucleo centrale intorno al quale si articola la riflessività morale nel caso degli animali non umani. In queste premesse, la prospettiva sentimentalista non sembra distante, ad esempio, dalla concezione di Singer, che sulla capacità di soffrire e provare piacere fonda il riconoscimento di status morale degli animali. Nel caso di una prospettiva sentimentalista, tuttavia, tale capacità non è considerata come un "dato" da sottoporre e trattare con l'argomentazione razionale. Tale capacità è ciò che simpatia e immaginazione riconoscono nelle vite degli animali e che consente l'attivazione dei peculiari sentimenti morali. Diversamente dalle prospettive razionaliste la riflessività, quindi, non si impegna nel perseguimento di un'argomentazione razionale dalla quale dedurre obblighi nei confronti

degli animali. Essa è invece impegnata nell'affinamento e perfezionamento di quei sentimenti e, conseguentemente, nella formazione di tratti del carattere che ispirino una condotta in grado di includere anche gli animali. Inoltre, tale riflessività non sembra poter mai emergere da un lavoro di analisi puramente astratto e freddo, che è invece innescata sempre da un qualche tipo di esperienza di relazione con gli animali. Tale esperienza, d'altra parte, può anche essere opera dell'immaginazione e il caso degli animali è esemplare in tal senso, considerate le diverse forme di distanza che connotano molte delle nostre relazioni con essi.

La riflessività sentimentalista non deve essere considerata limitata esclusivamente a sentimenti, intesi come crudi fatti emotivi. Da un lato, i sentimenti morali sono ponderati e coltivati e, d'altra parte, nella loro formazione e coltivazione sono implicati anche elementi cognitivi. Anche in questo caso non si può dispiegare un esame dettagliato sul punto, ma ci si può limitare ad affermare come nella ricerca di oggettività che caratterizza strutturalmente la riflessione morale la prospettiva sentimentalista possa avere un ruolo importante la conoscenza scientifica (Pollo, 2016). La comprensione darwiniana del mondo, ad esempio, nel confutare l'idea di una separazione ontologica fra umani e nel mostrare la continuità di capacità fra umani e non, consolida nell'opera della riflessione quell'avvicinamento che è già reso possibile dalla nostra psicologia morale.

Nel seguito si condurrà un esame dei principali contesti di interazione con gli animali. Nel fare ciò si opererà da una prospettiva di analisi filosofica. Tale prospettiva, come già dichiarato in precedenza, non deve essere concepita in discontinuità rispetto alla riflessione ordinaria. Ciò che si presenterà, quindi, è un contributo all'elaborazione di un'etica animale della vita comune, ovvero di una prospettiva che contribuisca alla riflessività ordinaria umana nei contesti di interazione quotidiana con gli animali. Con interazione quotidiana qui non si deve intendere necessariamente una forma di relazione diretta (quale ad esempio quella dell'allevatore con gli animali in una stalla o dello sperimentatore in un laboratorio), ma si intendono anche tutte quelle condotte che nella vita comune implicano in qualche modo gli animali. La maggior parte dei cittadini delle società occidentali si alimenta con prodotti di origine animale, pur non avendo alcun contatto personale con la fonte del proprio cibo. Anche in assenza di una relazione diretta, queste sono tuttavia interazioni che gli esseri umani intrattengono quotidianamente e stabilmente con gli animali. Di una revisione riflessiva e critica delle principali

pratiche che incorporano queste interazioni, più o meno mediate, ci si occuperà d'ora in avanti.

L'uso alimentare degli animali

Abbiamo visto che le interazioni con gli animali caratterizzano la storia degli esseri umani e delle specie che hanno preceduto *Homo sapiens*. Fra i primi modi in cui si sono declinate queste relazioni c'è stata l'alimentazione: nell'etica animale e nel più ampio dibattito pubblico la discussione sull'etica dell'alimentazione con prodotti di origine animale si articola intorno all'esame dell'opportunità della scelta alimentare vegana (eliminazione di qualsiasi prodotto di origine animale) e vegetariana (rifiuto di carne e pesce, ma ammissione di latte, uova e derivati). Nel contributo che qui si tenterà di dare a questo dibattito si utilizzeranno tali termini nel significato appena esposto, ovvero quello comunemente diffuso, anche se in conclusione si riconoscerà come moralmente significativa una gamma di opzioni più ampia rispetto a quella espressa dai due termini "veganesimo" e "vegetarianesimo" così intesi.

Nel passato remoto della nostra specie e di quelle che l'hanno preceduta, la relazione alimentare fra umani e animali non aveva una sola direzione, ovvero non erano solo gli animali a essere cibo. Ominidi prima e *sapiens* poi erano a loro volta prede, ovvero cibo per gli animali. Oggi il numero di animali uccisi da umani per divenire cibo è del tutto incomparabile con quello degli esseri umani uccisi perché predati da animali, anche se è legittimo ipotizzare significative differenze in merito fra paesi più e meno industrializzati (ad esempio, gli esseri umani uccisi da animali, non solo per predazione alimentare, fra il 1979 e il 1990 negli Stati Uniti sono stati 1882: Langley, Morrow, 1997). Questa sproporzione è uno degli indici del "successo" evolutivo che ha avuto la specie umana e testimonia di quanto sia profonda e radicata l'interazione alimentare con gli animali. L'uso di animali come cibo è la forma fondamentale e più antica di interazione con essi e non esiste popolazione umana che non ne faccia una fonte di nutrimento. Si tratta di un fatto che costituisce un elemento strutturale della vita dell'*Homo sapiens*: nascere come essere umano significa ricevere un'eredità biologica e culturale in cui la presenza di cibo di origine animale è inevitabile.

Una discussione sulla moralità dell'uso alimentare di animali (e della sua eventuale riforma) deve partire necessariamente da questa

osservazione. Rilevare questo dato ha una duplice valenza. Anzitutto consente di sgombrare il campo da un argomento molto diffuso (oggi più nel discorso pubblico che nell'etica teorica) circa il il veganesimo e il vegetarianesimo, ovvero dell'idea che la rinuncia ad alimentarsi con prodotti di origine animale sia raccomandabile perché una dieta priva di tali prodotti sarebbe "naturale" (un argomento che risale sino a Plutarco, che considerava gli esseri umani sprovvisti della dotazione "naturale" propria dei carnivori: Plutarco, 2001, p. 61). Al di là delle difficoltà insormontabili degli argomenti che fanno appello all'idea di natura (delle quali qui non ci si occupa, cfr. Pollo, 2008), si può osservare che se si dovesse utilizzare la nozione di "natura" (intesa come ciò che è consueto, oppure come ciò che è conforme alla nostra biologia) come metro per valutare l'appropriatezza dell'alimentazione con prodotti animali, ebbene sarebbe questa a dover essere ritenuta corretta e raccomandabile. È la scelta di non utilizzare prodotti animali che si distanzia da ciò che è consueto e abituale (e, come si vedrà, ciò ha una ben precisa valenza per la riflessione morale) e da ciò che è coerente con la nostra storia biologica. La seconda ragione per la quale questa osservazione preliminare è necessaria ha a che vedere con una valutazione obiettiva e realistica delle pratiche che la riflessione intende mettere in discussione. Nell'esaminare l'uso di animali come cibo si mette in discussione un insieme di pratiche, abitudini e inclinazioni umane che hanno un radicamento profondo e molteplici significati sia nelle organizzazioni sociali sia nelle vite individuali. A essere in discussione, per dirla in modo spiccio, non sono solo i grandi interessi economici dell'industria alimentare e i "banali" piaceri della tavola di chi si alimenta con prodotti di origine animale. Ciò che è sottoposto a critica è tutto ciò che, più o meno esplicitamente, rappresenta nella forma di vita umana e nelle vite individuali il cibo. Nel tenere presente questo sfondo ci si distanzia dal trattamento che del tema fa l'etica animale standard che conferma anche in questo caso la propria tendenza alla semplificazione.

Il vegetarianesimo è al centro delle elaborazioni di Singer e di Regan e il dibattito occorso fra i due in merito è esemplare del modo in cui l'approccio normativo razionalista affronta la questione. Per Singer nessuna forma di produzione di cibo che implichi la sofferenza di esseri senzienti (e la loro uccisione, nel caso si tratti di esseri senzienti e autocoscienti) è attualmente giustificata nel contesto delle società economicamente progredite. Essendoci fonti alternative di

cibo facilmente accessibili, gli interessi umani che vengono soddisfatti dall'alimentazione di origine animale non sono sufficientemente "pesanti" da controbilanciare l'enorme quantità di sofferenza implicata nei processi di produzione di alimenti di origine animale. In accordo con il paradigma utilitarista che sostiene tutto l'approccio di Singer, il comportamento alimentare degli esseri umani deve essere orientato a ottenere le migliori conseguenze e, quindi, a non causare le sofferenze degli animali implicati nei processi di produzione alimentare (Singer, 1998). L'errore morale dell'alimentazione di origine animale è interamente dovuto alle conseguenze che essa produce nel mondo. Come lo stesso Singer chiaramente riconosce, sono solo gli effetti della nostra condotta alimentare a dare un senso alla rinuncia alla carne (e a prodotti come latte e uova, se ottenuti in modo che implicino sofferenze per vacche e galline). Qualora, per ipotesi, fossimo sicuri che la nostra decisione di rinunciare a carne, latte e uova non facesse nessuna differenza in termini di conseguenze sugli animali, non avremmo alcun obbligo morale a rinunciarvi. Se la nostra scelta fosse così marginale in termini di effetti complessivi e il numero di animali uccisi e coinvolti in tutti i processi di produzione rimanesse inalterato nonostante la nostra rinuncia, allora decadrebbe l'obbligo morale a fare a meno di quel cibo. A questa difficoltà Singer risponde sottolineando come di fatto la situazione non sia questa e come una nostra eventuale decisione di non alimentarci nel modo tradizionale si sommi ad analoghe scelte di molte altre persone e, pertanto, abbia delle conseguenze in termini di riduzione della sofferenza complessiva degli animali, anche se possiamo non riuscire a quantificare in modo preciso gli effetti totali (*ibid.*). Fra le conseguenze di cui tenere conto, inoltre, c'è anche il valore di esempio e testimonianza che una condotta alimentare del genere può avere su altre persone, inducendole a unirsi alla rinuncia ai prodotti di origine animale. Rimane il fatto, comunque, che nel quadro teorico di Singer le uniche ragioni morali per abbandonare il cibo di derivazione animale sono da individuare negli effetti che una scelta del genere produrrebbe. Diversamente da Singer, Regan ritiene che sia moralmente proibito ogni uso di animali a scopo alimentare che violi i diritti fondamentali di esseri dotati di valore inerente. Nel caso di Regan le conseguenze sono irrilevanti: rinunciare a una bistecca può non salvare la vita di alcun animale, ma è moralmente dovuto in quanto cibarsene significherebbe partecipare alla violazione di un diritto fondamentale dell'animale ucciso. Se il cibo ha implicato la violazione di un diritto

to dell'essere dal quale è derivato, alimentarsene è sempre sbagliato (almeno che non sia una situazione di necessità in cui il nostro diritto a sopravvivere prevale) (Regan, 1998).

Il modo in cui Singer e Regan affrontano l'argomento non è solo esemplare delle loro rispettive posizioni teoriche, ma è anche utile per mettere in evidenza elementi importanti della psicologia ordinaria degli esseri umani che quotidianamente si trovano a riflettere sulle proprie scelte alimentari. Tanto la rilevanza delle sofferenze degli animali (Singer) quanto l'idea che l'uso strumentale degli stessi sia una violazione morale (Regan) sono presenti nella riflessione e nella psicologia morale degli esseri umani che quotidianamente cambiano le proprie abitudini alimentari riducendo o eliminando del tutto i prodotti di origine animale. La questione, tuttavia, è che nelle teorie di Singer e Regan questi elementi vengano isolati e resi gli unici criteri per la condotta all'interno di una dimensione riflessiva sostanzialmente depurata da tutta la varietà del contesto reale in cui l'esame critico e le scelte hanno luogo quotidianamente. Essi, inoltre, sono l'esito di una valutazione razionale, laddove invece l'interesse per gli animali sembra sgorgare da quella connessione emotiva che in precedenza si è provato a delineare nei suoi caratteri principali. L'osservazione di questa maggiore articolazione e ricchezza dello scenario in cui si collocano riflessioni e scelte può mostrare la possibile inadeguatezza degli approcci di Singer e Regan e di quelli analoghi che sono stati elaborati sulla loro scia. Muovendo da questa osservazione, inoltre, si può mostrare una via differente per rendere conto delle trasformazioni morali delle pratiche alimentari.

Al centro della discussione di Singer ci sono appunto le conseguenze della nostra condotta alimentare e, come lo stesso Singer osserva, l'incertezza sugli effetti delle nostre scelte è un elemento del quale il ragionamento morale deve tenere conto. La comprensione delle conseguenze delle scelte alimentari, tuttavia, non è influenzata solo dalle incertezze che Singer mette in luce. Tale comprensione è condizionata anche da altri elementi strutturali alle nostre pratiche e abitudini alimentari. Che una bistecca sia una parte di un animale morto o che latte e uova vengano da animali è un fatto che qualsiasi adulto conosce e del quale è consapevole nel cibarsene. Questa conoscenza, tuttavia, è immersa in un contesto di abitudini ricevute e di pratiche quotidiane che si traducono in opacità e distanza per la riflessione morale. Anzitutto, c'è l'immagine che degli animali utilizzati come cibo che riceviamo in eredità e che è, per così dire, connaturata al nostro

punto di vista. Oltre che essere "conosciuti" come esseri senzienti (o forse anche prima di essere visti in questo modo), certi animali sono normalmente compresi come cibo. Alcuni sostenitori dell'obbligatorietà del vegetarianesimo/veganesimo affermano che per la maggior parte dei bambini il momento in cui si comprende che la carne nel piatto è un animale rappresenta un evento traumatico (cfr., ad esempio, Francione, Charlton, 2013, p. 3). Questa ricostruzione, tuttavia, non appare attendibile e non sembra errato affermare che perlopiù gli esseri umani giungano generalmente in modo non controverso e lineare a vedere gli animali allo stesso tempo come esseri in qualche modo senzienti e come cibo. Inoltre, non sembra altrettanto adeguato descrivere semplicemente come una contraddizione, mantenuta da una forma di pigrizia e «intorpidimento» mentale (Joy, 2014, p. 29), la compresenza nelle persone di affettività per i propri animali domestici e di comportamenti alimentari che implicano animali. Sicuramente può risultare una contraddizione se adottiamo quel punto di vista razionale e imparziale che certe teorie ritengono come l'unico legittimo per la valutazione morale. Se, tuttavia, proviamo a collocare la riflessione all'interno delle condotte e delle forme di vita umane concrete, parlare di contraddizione risulta semplicistico e sviante. Che alcuni animali siano cibo per gli esseri umani è un fatto che ha connotato la vita umana sin dalle sue origini e che continua a caratterizzarla, sia nelle sue fonti sia nel modo in cui questo cibo è preparato (anche in un senso evolutivo profondo: basti pensare al ruolo che la cottura sembra aver avuto nell'evoluzione umana: Wrangham, 2009). Non è semplicemente il rilevare la somiglianza dei sistemi nervosi di un cane e di quelli di una vacca che può modificare le abitudini umane, rilevandone la contraddittorietà. La comprensione morale degli animali non si basa solo sull'accertamento delle loro capacità cognitive. La riflessione può portare alla luce il significato che ha tale accertamento e incorporarlo (qui ci si muove su una linea differente da quella di Diamond, 2012, che sembra ritenere del tutto irrilevante la conoscenza biologica degli animali per le nostre risposte morali). La conoscenza biologica delle vite degli animali agisce, però, su uno sfondo di sentimenti, concetti e pratiche che resistono a queste forme di semplificazione e sono a loro volta intrise di significati morali. Un piatto che appartiene alla nostra memoria, alla tradizione della nostra famiglia, che ci è stato preparato nella nostra infanzia da una persona amata non è semplicemente una contraddizione perché l'animale che è stato ucciso per produrlo ha ca-

pacità cognitive simili a quelle del nostro cane, con il quale, peraltro, abbiamo una relazione molto diversa da quella con l'animale ucciso, a noi sconosciuto e distante. Il cane, inoltre, nella nostra affettività e mente non occupa lo stesso spazio che quel cibo occupa nelle nostre immaginazione e tradizioni (come, ad esempio, la cima alla genovese cantata da Fabrizio De André in *A çimma*).

Oltre al modo in cui certi animali sono in genere percepiti e concettualizzati dagli esseri umani, ci sono altri elementi da considerare per rendere conto del modo in cui la comprensione delle conseguenze delle abitudini alimentari può essere condizionata. Nelle società economicamente più sviluppate in cui i processi di produzione alimentare (anche quelli che riguardano animali) sono quasi del tutto industrializzati, cosa effettivamente accade in essi è perlopiù sconosciuto alla quasi totalità delle persone che si cibano quotidianamente di quei prodotti. La relazione con gli animali fonte di cibo è segnata anzitutto da questa opacità. Sebbene la conoscenza delle reali condizioni di produzione animale si stia diffondendo sempre più (anche come effetto del processo in atto di inclusione degli animali nella sfera di considerazione morale), in questo caso si può rilevare spesso nel sentire comune una vera e propria asimmetria fra l'immagine tradizionale ricevuta dell'uso di animali a scopo alimentare e la realtà di queste produzioni. La percezione dell'allevamento di animali, infatti, è ancora fortemente impregnata di immagini di pratiche della società preindustriale, oggi marginali (come l'allevamento allo stato brado). Questa permanenza, d'altra parte, sembra favorita e incoraggiata dalla comunicazione commerciale e pubblicitaria dell'industria alimentare, che ha tutto l'interesse a mantenere questa sopravvivenza. Gli attuali metodi di allevamento e produzione animale non solo sono fortemente discontinui rispetto alle pratiche più antiche, ma implicano una quantità di sofferenza animale che difficilmente potrebbe sostenere un ampio, informato e continuo scrutinio pubblico. Sotto questo aspetto, l'opacità dell'uso alimentare di animali è, quindi, in parte contingente (cioè dovuta alla distanza che ci separa necessariamente dagli allevamenti) e in parte volontariamente perseguita (i macelli industriali, ad esempio, sono spesso fra le strutture più impenetrabili al pubblico delle nostre società: Pachirati, 2011). Questa opacità si traduce in una distanza rispetto agli animali coinvolti nella produzione di cibo. Tale distanza si somma a quella parzialità che già caratterizza il punto di vista morale umano e che tende a una più facile inclusione di chi è simile e vicino. Come si è visto prima, infatti, le vite degli animali possono entrare ta-

lora nello sguardo morale, ma in genere ciò accade come effetto di esperienze dirette di relazione con animali con i quali si entra in contatto. Queste esperienze dirette sono in genere precluse nel caso degli animali che diventano cibo e anche l'immaginazione trova un ostacolo tanto in quell'opacità di cui si è detto, quanto nell'ambivalenza della percezione degli animali che siamo abituati sin da piccoli a considerare cibo.

Questa considerazione introduttiva può apparire come una giustificazione dello status quo circa il modo in cui tradizionalmente gli animali vengono usati dagli esseri umani a scopo alimentare. Non è questo l'intento delle osservazioni appena condotte, bensì quello di collocare la questione della riflessione sulla moralità di tali pratiche in un contesto realistico e adeguato. Per completare il quadro va rilevato che parte strutturale delle pratiche alimentari umane è anche la riflessione su di esse. Per l'importanza che ha nella nostra vita, sin dall'antichità gli esseri umani hanno fatto del cibo anche un oggetto di riflessioni e di prescrizioni. Il modo in cui queste prendono inizialmente forma sono probabilmente quelle connesse a credenze religiose e culti, regolamentando o proibendo, ad esempio, alcuni cibi. La riflessione sul cibo, tuttavia, conosce anche una sua indipendenza dal dominio religioso in senso stretto e si configura, sin dall'antichità, come una riflessione squisitamente morale circa il vegetarianesimo (Stuart, 2007; Walters, Portmess, 1999; per il dibattito contemporaneo: Bramble, Fischer, 2016; Sapontzis, 2004). Si può considerare, quindi, come elemento strutturale delle pratiche alimentari umane non solo l'uso di animali, ma anche un costante interrogarsi sulla loro opportunità (se non da parte della maggioranza dei componenti delle varie società umane, almeno di una sua quota). L'esame condotto in merito dall'etica animale contemporanea si muove nella scia di questa riflessione, sistematizzandola ed espandendola.

Alimentazione e perfezionamento di sé

La riduzione o l'eliminazione dei prodotti derivati da animali è argomentata dagli approcci più tradizionali dell'etica animale sulla base delle conseguenze che questa trasformazione produrrebbe sul numero di animali utilizzati e sulle sofferenze da questi patite, oppure sul rispetto dei diritti che tali animali avrebbero a vedere protetta la propria vita e a non essere sottoposti a sofferenze inutili. Di come le conseguenze delle scelte alimentari possano essere difficilmente percepibili e misurabili nella

vita quotidiana si è detto. Un discorso simile può essere fatto circa le argomentazioni che invocano il rispetto di diritti posseduti dagli animali destinati all'uso alimentare. Lasciando da parte la questione della tenuta argomentativa di una teoria dei diritti animali, ci si può concentrare sul modo in cui una riflessione sui diritti così intesi possa entrare nelle vite quotidiane degli esseri umani. Come si è detto parlando della percezione delle conseguenze delle abitudini alimentari, tradizione, opacità e distanza condizionano le nostre possibilità di comprendere pienamente gli effetti della nostra alimentazione. Per le stesse ragioni una concezione dei diritti rischia di girare a vuoto. Nella nostra comprensione ordinaria i diritti sono legati a individui identificabili e la loro violazione ad azioni specifiche. Se tu hai diritto alla libertà di movimento e io chiudo la porta a chiave impedendoti di uscire dalla stanza, c'è qualcuno chiaramente privato di un diritto tramite un'azione ben precisa (che potrebbe anche essere un'omissione, in verità). Questa chiarezza e precisione non c'è nelle normali pratiche alimentari: nella bistecca che trovo al supermercato qual è l'animale che è stato privato del diritto alla vita? Inoltre: di chi è la responsabilità? L'animale è già stato ucciso e la mia azione contribuisce non a quella uccisione (compiuta da una o più persone a me ignote), ma semmai a sostenere una domanda di carne che provocherà nuove uccisioni di animali. In questo contesto, il discorso sui diritti non è *impossibile* a livello teorico, ma è *sfuggente* e *impraticabile* nella vita quotidiana. L'impraticabilità deve essere intesa come una difficoltà per la nostra psicologia morale a incorporare in modo efficace e motivante per la condotta il discorso sui diritti. Rifiutare cibo derivato da animali appellandosi a diritti violati di quegli stessi animali non sembra la strada più facilmente percorribile. La prima ragione è connessa, appunto, alla difficoltà del riconoscimento tanto dell'individuo i cui diritti sono violati, quanto del nostro posto nella catena di eventi che produce tale violazione. Il linguaggio e la logica dei diritti, infatti, implicano in modo strutturale un riferimento all'individuo che ne è portatore. Inoltre, si può mettere in luce una seconda ragione per la difficoltà a intraprendere la strada dei diritti rispetto alla condotta individuale nel caso dell'alimentazione. Il discorso sui diritti, infatti, appartiene – tanto nelle sue fonti storiche quanto nella sua grammatica – alla sfera dell'etica pubblica più che a quella della condotta personale. Esso, cioè, appare più appropriato nei contesti in cui a essere in discussione sono, ad esempio, i temi della giustizia distributiva e delle legittime pretese degli individui di fronte allo stato e alla società in genere. La nozione di diritti, quindi,

non è da ritenersi complessivamente inadeguata nel caso delle relazioni con gli animali, ma è piuttosto rilevante laddove si debba discutere di come, ad esempio, la società debba riconoscere forme di protezione agli animali. Nel caso dell'uso di animali a scopo alimentare, pertanto, la nozione di diritti può avere rilevanza laddove siano in discussione le tutele che lo stato, incorporandole nella giurisprudenza, riconosce a essi.

Il discorso pubblico sui diritti animali è ovviamente parte di quella generale trasformazione delle relazioni con gli animali, di cui l'etica filosofica rappresenta un motore. Questo discorso non è rigidamente separabile dal livello che qui si privilegia e che è quello dell'etica privata, ovvero della condotta personale (Lecaldano, 1998), dal momento che le trasformazioni a livello dell'etica pubblica sono da ritenersi l'esito delle scelte personali degli individui. In termini schematici: la possibilità di un riconoscimento pubblico di diritti e tutele agli animali è il punto d'arrivo di riflessioni e trasformazioni morali che riguardano anzitutto gli agenti morali a livello individuale e nella condotta personale. Queste riflessioni, tuttavia, per risultare significative ed efficaci necessitano di una grammatica diversa da quella dell'etica pubblica. La questione è, quindi, quale strada possa intraprendere la riflessione per rendere conto della considerazione morale degli animali coinvolti nelle nostre scelte alimentari, procedendo in una direzione diversa da quella indicata da Singer e Regan (e prevalente nell'etica animale). Come si è visto, la riflessione su ciò che è implicato dalle abitudini alimentari non può che prendere in considerazione ciò che genera queste abitudini, ovvero il fatto che perlopiù si tratta di condotte incorporate in uno stile di vita che abbiamo ereditato dalla nostra storia biologica e culturale di individui della specie *Homo sapiens*, di esseri umani di un determinato momento storico e di membri di una certa tradizione familiare. La messa in discussione della condotta alimentare, quindi, si configura anzitutto come una forma di riflessione critica sulla propria identità e sulla possibilità di riconoscersi in quelle abitudini trasmesse. Interrogarsi sull'appropriatezza morale di ciò con cui ci si alimenta significa, *in primis*, portare sotto lo sguardo della riflessione morale qualcosa che tradizionalmente non lo è, qualcosa cioè che è parte della nostra personalità, ma non è (del tutto o in parte) oggetto della nostra attenzione. Questa descrizione di come la riflessione morale intervenga sulla condotta alimentare dovrebbe fornire un quadro più ricco di quello che emerge da concezioni schiettamente utilitariste o deontologiche. Laddove queste teorie normative, infatti, valutano l'appropriatezza di ogni singola scelta (ad esempio: che con-

sequenze può avere secondo diversi punti di vista il piatto di carne che mi stanno offrendo?), il modo più appropriato di rendere conto della riflessione morale sulla condotta alimentare si concentra sul come questa implichi una riflessione sul proprio carattere e un suo perfezionamento (qui ci si richiama alla concezione di «perfezionamento di sé» di John S. Mill. Cfr. Mill, 1999. Per un'introduzione Donatelli, 2007, pp. 3-20).

Che ragioni ci sono per assumersi l'onere di una riflessione sulle proprie abitudini alimentari ed eventualmente di una loro trasformazione? Le concezioni normative moniste rispondono a questa domanda in modo univoco, indicando una procedura argomentativa per fornire ragioni specifiche per la rinuncia a determinati alimenti. Al contrario, la prospettiva che si adotta qui riconosce la possibilità di una pluralità di ragioni per l'inclusione degli animali nella sfera di considerazione morale e la conseguente revisione della propria condotta. I modi in cui l'attenzione per gli animali può entrare nel quadro del perfezionamento del carattere sono molteplici. Sicuramente, la principale ragione che si può individuare come moralmente rilevante in tale senso ha a che vedere con il fatto che le sofferenze e le privazioni patite dagli animali nel corso della loro esistenza possono suscitare in noi sentimenti di disapprovazione. Se tali sofferenze ci risultano rilevanti non è perché il ragionamento morale ci conduce a considerarli come tali, ma perché la ripugnanza per la sofferenza è una disposizione umana. Ciò che fa la riflessione morale non è suscitare dal nulla quel sentimento, ma rendere possibile una sua espressione adeguata e perfezionata. Nel caso degli animali, e in particolare di quelli destinati a diventare cibo, ciò può avvenire, ad esempio, rafforzando la connessione simpatetica con quelle sofferenze mediante la comprensione della loro continuità con quelle sperimentate da noi stessi in prima persona, o da umani e animali già stabilmente inclusi nella nostra attenzione morale. La fonte di tale comprensione può essere sicuramente la conoscenza scientifica e, in particolare, la ricostruzione darwiniana della continuità fra umani e non. Fra ciò che è stratificato nelle nostre abitudini e che riceviamo in eredità, insieme al comportamento alimentare, c'è anche l'idea, ancora dominante, di una discontinuità degli esseri umani rispetto agli animali e di un primato della nostra specie sulle altre. Il cambiamento di scenario prodotto dalla comprensione darwiniana del mondo rappresenta un contributo determinante alla riflessione morale, nella misura in cui toglie, da un lato, elementi a sostegno di abitudini tradizionali e, dall'altro, giustifica le ragioni per la trasformazione della condotta (Pollo, 2016).

Ci si può chiedere se una prospettiva focalizzata sulla simpatia e sui sentimenti di disapprovazione per le sofferenze degli animali destinati a essere cibo o a produrlo non incorra in difficoltà analoghe a quelle del consequenzialismo di Singer o della teoria dei diritti di Regan. Quelle distanza e opacità di cui si è detto sembrano poter rappresentare un ostacolo anche in questo caso, dal momento che la nostra simpatia non può essere diretta verso un animale specificamente identificabile. Che queste siano un ostacolo è indubbio, ma è altrettanto vero che la concezione sentimentalista sembra poter rendere conto in modo più adeguato del suo superamento. Il lavoro dell'immaginazione consente, infatti, di rappresentarsi quali possano essere le esperienze degli animali implicati in pratiche alimentari che li usano come fonte di cibo, indipendentemente dall'identità specifica degli animali coinvolti. In una prospettiva sentimentalista di derivazione humeana l'immaginazione consente questo allargamento, nella misura in cui, a partire dalle esperienze nostre e di quanti ci sono più vicini, riusciamo a entrare in contatto con quelle di chi, umano e non, non è immediatamente presente (Lecaldano, 1991, pp. 119-21). Data la natura associativa di questa immaginazione, a essere rilevante non è tanto l'identità specifica degli animali che possono arrivare sul nostro piatto, bensì il fatto di percepire la somiglianza con le nostre emozioni ed esperienze. Proprio in virtù di tale specifica declinazione dell'immaginazione, è da escludere tuttavia che la simpatia possa essere indirizzata verso entità generiche e astratte (è da escludere, quindi, la sensatezza di una generica "benevolenza per gli animali" *tout court*). Anche se non colte e "conosciute" nella loro specifica identità, sono le vite reali degli animali che entrano nei processi di produzione del cibo a essere raggiunte da un'immaginazione così intesa, la cui opera mette in discussione i modi in cui per abitudine e tradizione questi entrano nel nostro immaginario. Quell'opera dell'immaginazione e il contatto simpatetico che può scaturire con le sofferenze degli animali non solo può suscitare un sentimento di disapprovazione per le stesse e per le pratiche che le causano. Ciò che può realizzare l'immaginazione è anche una ridescrizione delle disposizioni che ci portano, ad esempio, ad alimentarci in modo tradizionale. Laddove, infatti, quelle disposizioni causate dall'abitudine sono incorporate in modo acritico e irriflessivo nel nostro carattere, nella nostra immaginazione e nella nostra simpatia possono portare a una loro rilettura, ad esempio, in termini di crudeltà. Ciò che della nostra identità prima ci sembrava indifferente e fuori dalla considerazione morale viene ricondotto dal lavoro dell'immaginazione

all'attenzione morale e si tinge di colori nuovi. Ciò che prima era motivo di gioia e piacere, come un cibo amato sin dall'infanzia, ci può apparire in modo diverso e non armonizzabile con la ripugnanza per la sofferenza che manifestiamo in altri campi della nostra vita. In questo senso, quindi, la trasformazione delle abitudini alimentari rappresenta una forma di perfezionamento di sé, nella misura in cui implica un'attenzione al proprio carattere e al suo miglioramento. Utilizzando un linguaggio e riferimenti teorici differenti si potrebbero considerare vegetarianesimo e veganesimo come forme di "cura di sé" (secondo quel modello il cui esempio antico è, come si è visto, Porfirio), ovvero pratiche che comportano una costante attenzione a se stessi, alla trasformazione e al perfezionamento di sé (Taylor, 2010).

La prospettiva che considera la revisione critica delle abitudini alimentari come una forma di perfezionamento di sé consente un pluralismo che non è accessibile ad altre concezioni teoriche. Si tratta di un pluralismo delle fonti che conducono a tale esercizio riflessivo. Qui, infatti, ci si è concentrati in modo prioritario sulla rilevanza delle sofferenze animali per queste trasformazioni di abitudini e carattere. Possono esservi, infatti, altre fonti moralmente significative per la riflessione sulla condotta alimentare. La filosofa Carol J. Adams, ad esempio, ha mostrato in che modo la concettualizzazione nella nostra società della cultura gastronomica della carne incorpori elementi di maschilismo e si ponga in continuità con forme di discriminazione di genere (Adams, 2013; per un approfondimento dell'idea della scelta vegana come costruzione autonoma della propria soggettività contro lo *status quo* sociale: Wright, 2015). L'abbandono del consumo di carne e di prodotti di origine animale può quindi esprimere anche un'attenzione di questo tipo nella coltivazione del proprio carattere. Si pensi, inoltre, all'impatto che le produzioni animali hanno sull'ambiente, costituendo una delle principali cause di immissione di gas serra nell'atmosfera, con 7,1 miliardi di tonnellate per anno, equivalenti al 14,5% del gas serra causato dagli esseri umani (FAO, 2013b). Il cambiamento delle abitudini alimentari può rappresentare anche una forma di attenzione per l'ambiente e le generazioni future, oltre che verso gli animali.

Il pluralismo di una concezione basata sul carattere e il perfezionamento di sé non riguarda solo le fonti di tali trasformazioni, ma riguarda anche gli esiti nella condotta. Si possono, infatti, ricondurre a genuine riflessioni morali e a opere di trasformazione del carattere diversi stili alimentari. Per concezioni come quelle di Singer l'appropriatezza morale

è data (almeno in linea teorica) da una sola declinazione della condotta, ovvero quella che minimizza del tutto le conseguenze per gli animali, o che ne rispetta in modo assoluto i diritti. Al contrario, considerare il cambiamento delle abitudini alimentari come una forma di perfezionamento di sé consente di includere una varietà di comportamenti. Alimentazioni vegetariane (con latte e uova, quindi) o che ammettono anche alcune carni (come animali di terra allevati in modo non intensivo), ad esempio, non sono in questa prospettiva approssimazioni difettose all'unica condotta morale giusta. Queste condotte, le cui ragioni andrebbero esaminate caso per caso, possono essere l'esito di una riflessione individuale e di una personale e autonoma presa di posizione sul tema. La differenza significativa, in questo caso, non è fra chi fa propria l'unica condotta moralmente corretta (eliminando qualsiasi prodotto di origine animale) e chi non la adotta. La distinzione significativa è fra chi ritiene che l'alimentazione di origine animale richieda una riflessione morale e una qualche trasformazione della condotta e chi, invece, mantiene del tutto esclusa dall'attenzione morale questa area della condotta e le proprie disposizioni in merito (Pollo, 2014a). Queste riflessioni e trasformazioni hanno luogo su uno sfondo che è quello di tradizioni e comportamenti alimentari in cui gli animali sono largamente presenti. Una prova, meno banale di quanto possa sembrare in apparenza, della potenza e pervasività di questo sfondo è data dalla difficoltà (se non impossibilità) per l'alimentazione vegetariana e vegana di creare una concettualizzazione del tutto nuova del cibo: gli hamburger di carne sono sostituiti da "hamburger" vegetali, il latte di mucca è rimpiazzato da "latte" di soia, il formaggio tradizionale è sostituito da "formaggio" di origine vegetale, e così via. Il modellare l'alimentazione vegetariana e vegana su quella tradizionale non è un fatto superficiale, ma l'indice di quanto profondamente quelle abitudini trasmesse determinino il nostro modo di sentire, pensare e godere il cibo.

Qui ci si è focalizzati sul modo in cui la questione circa l'appropriatezza morale dell'uso alimentare degli animali può entrare nella riflessione e nella condotta individuale. La questione, tuttavia, può (e dovrebbe) essere affrontata anche dal punto di vista dell'etica pubblica, ovvero del modo in cui la società dovrebbe proteggere gli animali utilizzati nelle produzioni alimentari, recependo così la sempre più diffusa attenzione morale dei singoli individui. È auspicabile che la discussione pubblica esamini in maniera approfondita non solo le condizioni di allevamento degli animali destinati all'alimentazione, ma questioni come le mo-

dalità del loro trasporto (Comitato bioetico per la veterinaria, 1999) e quelle della loro uccisione (Comitato bioetico per la veterinaria, 2003), con un'attenzione specifica al "benessere animale" (nozione sulla quale ci si soffermerà più avanti: PAR. *Abolire la sperimentazione animale?*). Rispetto a tali questioni si può evidenziare come una discussione non pregiudiziale di questi argomenti sul tema della macellazione dovrebbe, ad esempio, considerare in modo più radicale la necessità di eliminare le sofferenze psichiche e fisiche degli animali destinati all'uccisione, andando oltre le pratiche di stordimento attualmente in uso (spesso inefficaci) e limitate agli attimi finali del processo di uccisione. Una soluzione alternativa potrebbe essere l'uso di sostanze neurotrope in grado di rendere gli animali del tutto inconsapevoli, fin da prima dell'ingresso nello stabilimento di macellazione (cfr. Cenci Goga, Fermani, Salamano, 2014; Diverio, 2014; Santori, 2014; Vesce, 2014).

6

La sperimentazione animale

Da quanto so, temo che in alcune parti d'Europa si presti poca attenzione alle sofferenze degli animali, e se è così sarei lieto di venire a conoscenza di leggi contro l'umanità in questi paesi. D'altra parte, so che la fisiologia non può progredire se non per mezzo di esperimenti su animali vivi, e sento con la più profonda convinzione che chi ritarda il progresso della fisiologia commette un crimine contro l'umanità.

Darwin (1881, p. 10)

Gli animali nella scienza

Da un punto di vista quantitativo l'alimentazione è la pratica che in assoluto segna la maggiore presenza di animali nella vita umana ed è senza dubbio la più antica, nonché quella che ha avuto il maggiore impatto dal punto di vista evolutivo. Nonostante questo fatto, tuttavia, l'attenzione della società oggi sembra molto più concentrata su altre forme di interazione, e in particolare sull'uso degli animali nella ricerca scientifica. Gli animali utilizzati a scopo alimentare sono considerevolmente più numerosi di quelli impiegati a scopo sperimentale. Per fare un raffronto che riguarda l'Europa: nel 2014 gli animali allevati per l'alimentazione sono stati infatti un po' più di 330 milioni (Eurostat, 2015) (un dato che non tiene conto di pesci, crostacei e molluschi) contro i circa 12 milioni registrati nella stessa Unione Europea nel 2011 a scopi sperimentali (Commissione Europea, 2013). La proporzione appare sostanzialmente rovesciata nel discorso pubblico sulle questioni etiche delle relazioni fra umani e animali. È l'uso degli animali a scopo di ricerca, infatti, che occupa ormai da anni il posto di primo piano nei dibattiti pubblici e politici delle società occidentali, lasciando sullo sfondo le questioni collegate all'utilizzo in campo alimentare. Si potrebbero ipotizzare varie spiegazioni per questo fatto, ma non è questa la sede per addentrarsi sul punto. Piuttosto, rilevato ciò, si esamineranno le questioni morali connesse all'impiego di animali per

fini scientifici, isolando tale ambito dagli altri contesti di interazione fra umani e animali.

Anche in questo caso il punto di partenza deve essere la ricostruzione della natura di questa pratica e del posto che essa ha nella forma di vita umana. Anzitutto, è necessario individuare in modo più preciso a che cosa ci si riferisce qui con espressioni come "uso scientifico degli animali" o "ricerca sugli animali". Per gli scopi dell'analisi che si condurrà qui si farà riferimento a quel tipo di ricerca scientifica che, con un aggettivo probabilmente non del tutto adeguato, viene indicata come "invasiva". Si tratta cioè di quegli usi a scopi di ricerca che non si limitano alla sola osservazione degli animali, ma ad esempio prevedono la somministrazione di sostanze o interventi chirurgici ed eventualmente la loro uccisione al termine dell'esperimento. Si tratta di quegli usi che, ad esempio, nell'Unione Europea coinvolgono i già citati 12 milioni di animali all'anno e che sono impiegati in ricerche di base e applicative (per la medicina umana e veterinaria) e per prove di tossicità. Queste pratiche vengono spesso denominate "vivisezione", non solo nella discussione pubblica ma anche nell'analisi teorica. Questo termine, tuttavia, qui non verrà adottato e, anzi, deve essere considerato inadeguato. Esso, infatti, fa riferimento a procedure di dissezione di animali vivi e del tutto coscienti che venivano praticate in passato, ma che non corrispondono all'attuale pratica sperimentale che esclude (anche per adempiere a requisiti di legge) interventi di questo tipo. Alla luce di questa considerazione, quindi, si dovrebbe rimuovere tale termine tanto dal dibattito pubblico quanto dall'analisi teorica, nella misura in cui esso rappresenta solo ormai un artificio retorico e descrive in modo improprio i fatti dei quali si intende discutere.

Pur non gettando le sue radici così lontano nel tempo come l'uso alimentare, l'impiego degli animali a scopo di ricerca è comunque un fatto antico. Oltre a essere stati fonte di cibo e strumenti di lavoro, gli animali hanno sin dai tempi remoti sollecitato la curiosità "intellettuale" umana, come si è già avuto modo di sottolineare nel capitolo iniziale. L'interesse intellettuale per gli animali prende una forma più sistematica nel momento in cui sorge la scienza in senso proprio e, infatti, è nella Grecia classica, a partire dal VI secolo a.C., che si trovano le prime testimonianze di dissezioni e vivisezioni (in questo caso il termine è utilizzato in senso proprio) di animali (Cohen, Loew, 1984; Franco, 2013). A partire da quell'epoca, gli animali sono sempre stati presenti nella ricerca e il loro uso nella scienza ne ha sostanzialmente seguito le alterne vicende. È

in età moderna, tuttavia, che si gettano le basi per la pratica sperimentale che implica l'uso di animali così come la conosciamo oggi, a partire dal lavoro di scienziati come William Harvey (1578-1657) sino ad arrivare a figure come quelle di Claude Bernard (1813-1878). Non è questa la sede per ricostruire la storia della ricerca scientifica condotta su animali, ma si può senza dubbio affermare che gran parte delle acquisizioni che costituiscono l'attuale corpo delle nostre conoscenze biologiche e mediche (in senso ampio, ovvero teorico e applicativo) è dovuto anche (e talora soprattutto) al fatto che parte della ricerca è stata condotta su animali. La sperimentazione su animali è stata parte del percorso che ha portato, ad esempio, alle tecniche di espanto e trapianto d'organi e a innumerevoli terapie che oggi sono all'ordine del giorno e contribuiscono alla salute degli esseri umani (Benedetti, 2015; Corbellini, Lalli, 2016). Ugualmente una quantità immensa di conoscenze di base è stata ottenuta con la ricerca su animali e continua a esserlo. Queste osservazioni preliminari non costituiscono di per sé una giustificazione morale, ma sono necessarie per poter elaborare un'analisi informata su tale questione e per discutere quindi in modo corretto proprio su una sua eventuale giustificazione o meno.

Anzitutto, una comprensione non pregiudiziale e attenta del ruolo avuto dalla ricerca su animali nella storia della scienza e della medicina consente di sgombrare il campo da argomenti inadeguati, anche se molto comuni. Per esaminare l'opportunità della sperimentazione su animali non è in discussione la sua efficacia. È frequente, infatti, che l'argomento morale («la sperimentazione su animali è sbagliata») si intrecci in modo indissolubile a quello empirico («la sperimentazione su animali non è affidabile»). Considerati i risultati che si sono conseguiti con la ricerca su animali, affermarne la inattendibilità è semplicemente errato e sottolinearne alcuni fallimenti non può minare l'affermazione della sua efficacia in generale. Che talora la sperimentazione su animali non abbia dato i risultati sperati o ne abbia prodotti di errati è un fatto che va ricondotto al più generale modo di operare del metodo scientifico, che proprio su prove ed errori fonda il suo funzionamento. Nell'analisi, quindi, si deve distinguere la questione dell'efficacia da quella dell'accettabilità morale. Se la sperimentazione su animali non fosse una fonte affidabile di conoscenze non avrebbe senso discutere della sua appropriatezza morale e, d'altra parte, riconoscerla come attendibile e utile non chiude in alcun modo la discussione circa la sua accettabilità morale (la migliore fonte di conoscenza per la medicina sono le sperimentazio-

ni sugli esseri umani stessi, ma ciò non implica che queste siano legittime in ogni caso, ad esempio anche contro la volontà dei soggetti sottoposti all'esperimento).

Sperimentazione e ricerca su animali producono conoscenze teoriche e applicative. Ciò non significa che non ci si possa dare altri protocolli di ricerca senza uso di animali e tali da produrre risultati di analogo valore. Alcuni di questi metodi sono già stati sviluppati, ma ciò che deve essere sottolineato qui è quanto e come l'uso di animali sia radicato nella pratica scientifica e nella sua storia. Di fatto, ci sono interi settori della scienza e della ricerca per i quali l'utilizzo di animali è un fatto strutturale, non contingente e accidentale. Questa osservazione è di primaria importanza per la discussione dell'etica della sperimentazione e della ricerca che utilizza animali. Immaginare una pratica scientifica senza animali non vuole dire semplicemente immaginare la stessa ricerca condotta oggi, ma senza gli animali, rimpiazzati da un diverso oggetto sperimentale. Un'eventuale abolizione del ricorso ad animali significherebbe un ripensamento radicale di ampie parti della ricerca biologica e medica, tanto di base quanto applicativa. Una ricerca che non utilizzi animali non è una pratica che si trova "dietro l'angolo" e che aspetta solo di essere messa in atto con un po' di buona volontà. Una ricerca del genere implica una trasformazione profonda di metodologie e sistemi consolidati.

Nel caso in esame il livello della discussione è diverso da quello sul quale ci si è mossi nella precedente analisi sull'alimentazione, dove ci si è concentrati sulla dimensione delle scelte personali. In questo contesto, si discute di pratiche rispetto alle quali la condotta individuale ha margine di manovra molto minore. Se, infatti, per quanto riguarda la nostra alimentazione la possibilità di trasformare i nostri comportamenti è, nelle nostre società, molto ampia, lo stesso non può dirsi nel caso della sperimentazione. Le acquisizioni scientifiche che fanno da sfondo alle nostre vite e che ritroviamo nelle terapie e nelle medicine sono fuori dal nostro controllo individuale. A pranzo posso decidere se mangiare una bistecca di vitello o un hamburger di seitan, ma se mi ammalo e voglio una terapia efficace non ho altra opzione che le medicine prodotte anche grazie alla ricerca su animali. Allo stesso modo, il corpus di conoscenze scientifiche che costituisce lo sfondo delle nostre vite (che si riverbera non solo nelle tecniche mediche che possono aiutarci quando siamo malati) è l'esito di un'impresa collettiva alla quale non possiamo sottrarci. Sicuramente la nostra condotta alimentare da sola non può influire sui processi produttivi del cibo dell'intera società, ma

comunque lo spazio personale che ci è riservato per elaborare un regime alternativo esiste. Al contrario, il modo in cui la sperimentazione e la ricerca entrano nelle nostre vite non consente questo spazio. Questa osservazione non deve essere intesa come un'affermazione sull'appropriatezza o meno della ricerca con animali, ma semplicemente come una constatazione circa il livello sul quale si deve condurre l'analisi. In questo caso, il fuoco deve necessariamente spostarsi sulla dimensione sociale di questa pratica.

Sperimentazione e tutela degli animali

Acquisite queste premesse, bisogna ora dedicarsi all'analisi circa l'accettabilità morale di questa pratica e agli argomenti per una sua eventuale riduzione, se non per una sua totale dismissione. Anche in questo caso si può cominciare l'esame dalle trattazioni che hanno impostato la discussione attuale sul tema, ovvero quelle che ricadono nell'etica animale standard. Il caso della sperimentazione è quello sul quale si registra la più ampia divergenza fra i due maggiori rappresentanti dell'ugualitarismo antispecista, ovvero Peter Singer e Tom Regan. L'utilitarismo di Singer ammette infatti, almeno in linea di principio, che si diano situazioni in cui il beneficio di un certo numero di esseri senzienti (non solo umani, ma di qualsiasi specie) giustifica l'uso (ed eventualmente il sacrificio) a scopo sperimentale di altri esseri senzienti (Singer, 1989, pp. 65-6). Questa possibilità rimane, per Singer, vincolata dal requisito antispecista (come mostra l'argomento dei casi marginali), ma in linea di principio si dà la possibilità che vi siano ricerche e sperimentazioni moralmente accettabili. Al contrario, la teoria dei diritti di Regan non ammette in alcuna circostanza eccezioni e prescrive l'abolizione di ogni sperimentazione che utilizzi soggetti dotati di valore inerente e non consenzienti (quindi qualsiasi forma di sperimentazione su animali non umani). Lasciamo da parte le analisi più generali sulle due teorie (già condotte in precedenza) ed esaminiamo piuttosto i due approcci nel contesto specifico del caso in esame. In entrambi i casi la teoria ambisce ad argomentare in favore di una radicale riforma della scienza, abolendo di fatto qualsiasi forma di uso invasivo degli animali. Ci si può chiedere quanto siano efficaci questi due approcci alla luce delle premesse che qui si sostengono, meno impegnative da un punto di vista normativo ma – si auspica – più adeguate nella capacità di rendere conto dell'esperien-

za degli esseri umani e dei contesti di interazione con gli animali, così come questi si presentano nella realtà.

Adottato questo punto di vista, impostare la questione morale della sperimentazione animale nella declinazione dell'uguaglianza assoluta sostenuta dal punto di vista della teoria dei diritti non appare una strada promettente. Come già si è detto in precedenza, la neutralità e imparzialità ambite da questa prospettiva sono difficilmente raggiungibili dalla psicologia morale umana e, nel caso specifico della ricerca e della sperimentazione, i beni in gioco sono tali da rendere difficilmente percorribile una strada del genere. Si pensi ai risultati raggiunti dalla medicina nell'ultimo secolo (in gran parte anche grazie alle conoscenze ottenute con la ricerca sugli animali) e all'effetto che questa ha avuto e potrà ancora avere sulla vita degli esseri umani. Difficilmente la tutela assoluta della vita degli animali impiegati in laboratorio (che, va ricordato, sono al 90% roditori) potrà apparire come una ragione pubblicamente difendibile per interrompere ricerche che hanno avuto e potranno avere un tale impatto su altri esseri umani, verso i quali le nostre tendenze simpatetiche sono strutturalmente orientate in modo preferenziale. Ciò non significa che la vita degli animali da laboratorio ci sia o debba esserci indifferente dal punto di vista morale e debba essere ignorata dalla legge. Ciò che significa, invece, è che non è immaginabile che l'inclusione degli animali utilizzati in laboratorio nell'attenzione morale avvenga sotto il registro della perfetta uguaglianza. Nello spazio delle ragioni pubbliche un approccio del genere appare molto difficilmente praticabile. In accordo con una genealogia della società e dello stabilirsi delle condizioni di giustizia di tipo humaneo-convenzionalista (sulla peculiarità del convenzionalismo di Hume: Baier, 1988; Donatelli, 2015, pp. 324-9; Lecaldano, 1991, pp. 195-241) si deve riconoscere la peculiarità del modo in cui è possibile che siano inclusi in essa, e nelle sue tutele, gli animali non umani. Il vincolo fondamentale della socialità si costruisce anzitutto su forme di cooperazione e di reciprocità fra umani attraverso una stratificazione di pratiche e convenzioni. Se in un modello di giustizia contrattualista le regole di giustizia e l'ordinamento sociale sono (o dovrebbero essere) l'esito di una deliberazione razionale fra contraenti liberi, in una prospettiva convenzionalista le "virtù artificiali" della giustizia (per rimanere nel perimetro concettuale humaneo) sono l'esito di processi di accumulo di convenzioni non completamente intenzionali (per un confronto analitico dei modelli convenzionalista e contrattualista: Magri, 1994). In questa prospettiva, quindi, la pretesa del riconoscimento di un'uguaglianza radicale fra umani e non appare impraticabile,

nella misura in cui essa è la prescrizione di un'astratta procedura deliberativa razionale e non l'esito di processi sociali riflessivi e cumulati nel tempo. Ciò non significa che il modello humaneo-convenzionalista non possa ammettere l'inclusione nella sfera della giustizia e dell'etica pubblica degli animali. Un ampliamento del genere è possibile, ma esso può avvenire solo attraverso lo stratificarsi di trasformazioni locali in contesti specifici (Baier, 1988).

Uno di questi contesti è sicuramente quello della sperimentazione e della ricerca e si deve rilevare che in esso sono già in atto, e da tempo, trasformazioni che tendono a includere gli animali sottoposti a sperimentazioni in tutele e protezioni. Nell'Unione Europea, ad esempio, l'ambito della ricerca che utilizza animali è probabilmente il settore di interazione fra umani e animali nel quale la legislazione è più stringente e avanzata. La normativa europea (il cui ultimo aggiornamento risale al 2010: Parlamento Europeo, 2010) incorpora esplicitamente un modello di riforma della sperimentazione conosciuto come «metodo delle Tre R», elaborato negli anni Cinquanta del xx secolo da due scienziati, William M. S. Russell e Rex L. Burch, nel volume *The principles of humane experimental technique* (1992). Questo metodo implica che per ogni domanda scientifica la cui risposta può essere cercata attraverso un protocollo di ricerca che prevede l'uso di animali si sollevino tre questioni. Anzitutto, ci si deve chiedere se la risposta non possa essere trovata per mezzo di metodi che non prevedono la sperimentazione *in vivo* su animali, sostituendo il modello animale (*Replacement*). In secondo luogo, se si deve procedere a una ricerca che utilizzi animali ci si deve porre l'obiettivo di ridurre il numero di quelli utilizzati al minimo indispensabile per salvaguardare l'efficacia del protocollo sperimentale (*Reduction*). Infine, le condizioni di vita degli animali, prima, durante e dopo la procedura sperimentale, devono essere salvaguardate in modo da tutelarli da sofferenze e da promuoverne attivamente il benessere (*Refinement*). Il metodo delle Tre R ambisce a tutelare gli animali nella sperimentazione attraverso la promozione di una nozione di "alternative" in senso ampio, ovvero non solo alternative *alla* sperimentazione (cioè il *Replacement*), ma anche alternative *nella* sperimentazione. *Reduction* e *Replacement*, infatti, impongono un ripensamento dei protocolli di ricerca dall'interno.

Il metodo delle Tre R è stato presentato qui in modo molto schematico e una sua trattazione approfondita – che richiederebbe molto spazio – ne farebbe emergere ulteriori elementi tanto di ricchezza quanto di problematicità (come il fatto, ad esempio, che talora le Tre R possono, nel

momento dell'applicazione, configgere fra loro: De Boo *et al.*, 2005) o che ciascuna di esse sia passibile di differenti interpretazioni e applicazioni (ad esempio: Buchanan-Smith *et al.*, 2005). Tale metodo corrisponde a una impostazione etica di tipo consequenzialista e latamente utilitarista, nella misura in cui i suoi obiettivi sono la diminuzione del numero di animali utilizzati e il miglioramento delle condizioni di benessere di quelli implicati nella sperimentazione. La trasformazione in atto della sperimentazione animale, quindi, appare più consonante con il modello teorico utilitarista sostenuto da Singer che con la prospettiva dei diritti. Rispetto al modello di Singer, tuttavia, si devono rilevare degli elementi non secondari di frizione. Se, infatti, la concezione utilitarista di Singer riconosce l'ammissibilità di ricerche solo laddove vi sia la certezza di conseguenze positive, la revisione della sperimentazione animale attualmente in atto ammette margini molto maggiori di incertezza. Tale accettazione, d'altra parte, appare inevitabile, nella misura in cui il tipo di chiarezza rispetto alle conseguenze che l'utilitarismo di Singer pretende è del tutto incompatibile con la ricerca scientifica così come essa ha effettivamente luogo nel mondo reale. Il secondo elemento di frizione che deve essere sottolineato ha a che vedere con il mantenimento delle preferenze di specie. Se, infatti, con l'argomento dei casi marginali Singer ammette casi di sperimentazione moralmente giustificata laddove si sia disposti a condurre una ricerca del genere indifferentemente su soggetti umani o non umani con le stesse capacità cognitive, l'attuale pratica della sperimentazione continua a orientarsi in modo preferenziale sui soggetti non umani. Tale parzialità, le cui ragioni sono state esposte in precedenza, è uno degli elementi sui quali ci si può aspettare un qualche tipo di cambiamento secondo quel modello progressivo humaneo che si è delineato prima. Se, ad esempio, siamo arrivati al riconoscimento non solo dell'accettabilità, ma dell'apprezzabilità morale, dell'espanto di organi da esseri umani in condizione di morte cerebrale, potrebbe essere plausibile in futuro il riconoscimento dell'accettabilità dell'uso proprio di umani in condizioni di morte cerebrale (o di stato vegetativo) come soggetti per protocolli sperimentali che altrimenti impiegherebbero animali non umani (ad esempio primati con capacità cognitive complesse e comportamenti sociali sofisticati). Una trasformazione del genere, auspicabile nella misura in cui salvaguarderebbe le ragioni della ricerca evitando il sacrificio di vite di animali, potrebbe essere l'esito del cumularsi di un'attenzione morale per gli animali che, tuttavia, procederebbe per strade diverse da quelle dell'argomentazione razionale utilitarista di Singer.

L'ultimo elemento di frizione con la prospettiva di Singer che qui deve essere sottolineato – e sul quale ci si soffermerà in modo più specifico – ha a che vedere con la definizione delle conseguenze benefiche della sperimentazione e della ricerca che utilizzano animali. La condizione che Singer pone per l'accettabilità in alcuni casi della pratica sperimentale è quella della chiara individuazione dei suoi effetti benefici per gli esseri senzienti. Al di là della difficoltà di acquisire una tale certezza (estranea alla pratica reale della scienza e di cui si è già detto), la questione da porre riguarda la natura di questi eventuali "effetti positivi" della ricerca. Nella prospettiva utilitarista di Singer questi sono sostanzialmente individuati in incrementi di benessere e soddisfazione di interessi distribuiti nel maggior numero possibile di esseri senzienti. Le conseguenze benefiche e moralmente approvabili che possiamo aspettarci dalla sperimentazione sono identificabili, quindi, in terapie efficaci per malattie e, in genere, in ricadute applicative che abbiano un effetto certo sulla qualità della vita dei senzienti. Coerentemente con la sua impostazione generale – già definita qui come monista – la rilevanza morale della ricerca è ridotta agli effetti che questa ha rispetto alla soddisfazione o frustrazione degli interessi degli esseri senzienti coinvolti. Anche in questo caso, tuttavia, questa procedura teorica conduce a una semplificazione eccessiva, che implica la perdita di elementi importanti di quanto si intende sottoporre ad analisi.

Il posto che occupano la scienza e la ricerca (anche quella che utilizza animali) nella vita umana e i loro significati morali non sono rappresentati adeguatamente da quel tipo di riduzione. Anzitutto, una tale strategia esprime una concezione discutibile della relazione fra scienza ed etica, secondo la quale la riflessione morale dovrebbe sostanzialmente occuparsi di "moralizzare" e "regolamentare" la scienza. Tale concezione è criticabile, nella misura in cui descrive la scienza come un terreno discontinuo rispetto alla riflessione morale e privo di significati morali propri. La scienza, cioè, sarebbe un'impresa di natura esclusivamente conoscitiva, laddove, invece, la dimensione prescrittiva, e morale in senso ampio, sarebbe affidata a forme di riflessione umana differenti. È questa, però, un'immagine riduttiva ed errata tanto della pratica scientifica quanto degli intrecci che la riflessione morale ha con le attività di conoscenza del mondo, anche scientifiche. Uno sguardo attento della storia della scienza, anche attraverso le vite degli esseri umani che l'hanno costruita, mostra, in realtà, quanto la pratica della ricerca sia densa di significati morali, in particolare a partire dal costituirsi della scienza

moderna dopo la rivoluzione scientifica (Shapin, 2008). Non è questo il luogo per procedere a questo lavoro di ricostruzione, ma a titolo di esempio si può menzionare il ruolo che nella comunità scientifica e nelle sue attività giocano concetti come quelli di "fiducia", di "autorevolezza" e, non ultimo, di "verità" (o "veridicità"). Si tratta di concetti che vivono nella comunità scientifica non solo in un senso tecnico e specialistico, ma sono intrisi di significati morali. Questa osservazione non implica, ovviamente, che la scienza sia un'attività intrinsecamente buona (e che quindi anche la sperimentazione su animali sia di per sé giustificata) e neppure che i risultati da questa conseguiti siano sempre apprezzabili (anche se è indubitabile osservare nel corso della storia una correlazione fra progresso scientifico e progresso morale, inteso come aumento del benessere e ampliamento delle libertà umane: Shermer, 2015). Tale osservazione, invece, serve a sostenere l'idea per cui non si possa ridurre la dimensione morale della scienza alla quantificazione dei suoi effetti benefici in termini di interessi soddisfatti. Se si assume una prospettiva che ambisce a restituire una immagine della scienza il più possibile ricca, allora si può affermare che l'analisi della questione dell'etica della sperimentazione debba guardare anche ad altri aspetti. La scienza nel suo insieme e nelle sue diverse manifestazioni specifiche rappresenta un bene umano, un fatto importante e strutturale della civilizzazione così come la conosciamo. La curiosità, il desiderio di conoscenza, la creazione di un metodo pubblico e condiviso di ricerca per prove ed errori sono elementi che appartengono alla nostra civilizzazione e che rappresentano beni da tutelare e coltivare (per una difesa dei "beni" della scienza: Corbellini, 2013). Essi non possono essere scomposti in una serie di interessi specifici dei senzienti ai quali ricondurli, per utilizzarli in un calcolo morale. D'altra parte, questi beni non devono neppure essere considerati come inviolabili, ma essi possono essere oggetto di aggiustamenti e revisioni nel confronto con altri beni (e anche con interessi immediatamente evidenti di esseri senzienti, umani e non).

Abolire la sperimentazione animale?

Quello che emerge da questa discussione non è un'indicazione normativa precisa e univoca sulla questione della sperimentazione animale. In termini generali, si può affermare che non appare condivisibile la richiesta della sua abolizione *tout court*, vista l'importanza in termini di beni e

interessi umani, laddove questi non possano essere altrimenti perseguiti, coltivati e soddisfatti. Tale pretesa, d'altra parte, appare incompatibile con quei vincoli strutturali della psicologia umana che rendono impercorribile la strada della perfetta uguaglianza nell'etica delle relazioni con gli animali. L'uso degli animali nella ricerca è auspicabile che sia, invece, oggetto di un costante e sempre più ampio processo di revisione secondo quella duplice nozione di alternative che si sono prima menzionate (ovvero alternative *alla* e *nella* sperimentazione). Tale processo di revisione è in atto e ha portato all'emanazione di normative, come la già citata Direttiva europea, che esplicitamente riconoscono l'importanza morale degli animali non umani, in virtù della loro natura di esseri senzienti (Parlamento Europeo, 2010, cons. prel. 12). Questa, inoltre, stabilisce come criterio per la sua applicazione una soglia estremamente bassa di "invasività", dal momento che le norme contenute nella direttiva si applicano per ogni procedura sperimentale suscettibile di «causare un dolore, una sofferenza, un'angoscia o un danno prolungato equivalente o superiore a quello provocato dall'inserimento di un ago conformemente alle buone prassi veterinarie» (ivi, art. 1; per un'analisi: Ricceri, Vitale, 2011).

Questa revisione è un fatto che riguarda, anche se in modi diversi, ormai stabilmente le nostre società. Tale processo di revisione, d'altra parte, non è incompatibile con la prospettiva a lungo termine dell'eliminazione dell'uso invasivo di animali (obiettivo ultimo auspicato dalla stessa direttiva). Che questo processo possa condurre nel tempo a tale esito è confermato da alcune trasformazioni già realizzate in ambiti in cui, probabilmente, interessi e beni umani in gioco sono più chiaramente identificabili come di minore peso morale. È questo il caso, ad esempio, della sperimentazione per la creazione di prodotti cosmetici che dal 2013 è vietata all'interno dell'Unione Europea. Un altro esempio di come il processo di revisione in atto possa portare a forme di abolizione locali è dato, ad esempio, dal bando delle ricerche di natura invasiva sulle grandi scimmie, o scimmie antropomorfe, nella recente direttiva europea (bando al quale si può derogare solo in condizioni di estrema urgenza e rischio: Parlamento Europeo, 2010, cons. prel. 18).

La prospettiva che qui si adotta non deve essere intesa come un'accettazione dello *status quo* e una rinuncia a produrre analisi che discutano criticamente l'appropriatezza morale della sperimentazione, lasciando che facciano il loro corso i processi già in atto nella scienza e nella società. L'analisi critica non viene dismessa, ma collocata all'interno dei

contesti di riflessione e trasformazione così come già si danno realmente negli specifici ambiti di utilizzo degli animali e più in generale della società. Proprio nell'ottica di una tale collocazione si può indicare una strada fertile per l'analisi nella discussione di quella che sembra essere la nozione che più di altre nel dibattito pubblico riesce a rappresentare tanto un punto di incontro fra prospettive diverse, quanto un motore di trasformazione delle relazioni fra umani e animali, non solo nell'ambito della ricerca. Si tratta della nozione di *benessere animale*. Il benessere animale, infatti, è emerso come "valore" da tutelare e promuovere nei contesti in cui si ritiene giustificato l'uso di animali, come quello della sperimentazione. La diffusione e applicazione pratica di tale nozione, che è al centro di una ormai vastissima letteratura scientifica e filosofica (cfr., ad esempio: Appleby, Sandøe, Weary, 2014; Fraser, 2008; Webster, 2005), rappresenta un punto di avanzamento (e, sembrerebbe, di non ritorno) nei contesti di relazione fra umani e animali. L'idea che si dia una condizione per gli animali descritta come "benessere" e che questa sia da tutelare e promuovere implica strutturalmente che si accetti, più o meno esplicitamente, il fatto che gli animali hanno una soggettività (stati mentali, emozioni, individualità ecc.) e che questa è meritevole di tutela morale. Uno stato di benessere, infatti, può essere predicato solo di un essere che abbia un punto di vista individuale e "in prima persona" su se stesso. Questo punto di vista non richiede necessariamente il possesso di facoltà cognitive sofisticate o forme elaborate di consapevolezza di sé: perché si possa parlare di uno stato di benessere per un animale è necessario che quella condizione «faccia la differenza» per quell'animale dalla sua prospettiva individuale (Pollo, 2007). Riconoscere l'importanza morale (e giuridica) del benessere animale e introdurne e perfezionarne la pratica nei diversi contesti di relazione con gli animali significa, quindi, includere la soggettività animale in ciò che è meritevole di tutela e protezione da parte della società.

L'analisi scientifica e teorica della nozione di benessere animale e la promozione della sua applicazione rappresentano al momento la strada privilegiata da intraprendere per l'inclusione degli animali nella considerazione sociale e per la loro protezione giuridica. Tale analisi, tuttavia, dovrà essere declinata e sviluppata specificamente caso per caso. Qui, infatti, si è discusso in termini generali della ricerca che fa uso di animali, ma un'analisi etica e scientifica per essere sensata (e per poter avere ricadute applicative) dovrà essere condotta, ad esempio, rispetto alle particolari aree di ricerca e di utilizzo scientifico degli animali (se non

negli specifici protocolli di ricerca). Come affermato all'inizio di questo capitolo, la trasformazione morale della ricerca che utilizza animali può essere concepita solo come un'attività dall'interno. Le analisi etiche e le istanze sociali in merito non possono essere pensate come mere regolamentazioni esterne imposte all'opera quotidiana di ricercatori e tecnici coinvolti, ma come fonti per la riflessione e la condotta di chi è implicato in prima persona su tali questioni.

Uno degli scherzi dell'antropocentrismo: descrivere la fine delle specie come implicante la morte della natura vegetale e animale, la fine stessa della Terra. La caduta dei cieli. Non esiste escatologia che non consideri la permanenza dell'uomo come essenziale alla permanenza delle cose. Si ammette che le cose possano cominciare *prima*, ma *non* che possano finire *dopo* di noi.

Morselli (1997, p. 56)

Animali selvatici e custodia umana

L'ultimo ambito di interazione che si prende in esame è quello che concerne gli "animali selvatici". L'attenzione sistematica verso questo contesto è, anche in questo caso, l'esito della nascita e dello sviluppo dell'etica animale che prende le mosse nella seconda metà del XX secolo, anche se, come nei casi già esaminati, non siamo dinanzi a una riflessione del tutto nuova e senza precedenti (un certo tipo di sensibilità per l'ambiente e per la fauna selvatica ha sicuramente un antecedente influente nel francescano *Cantico delle creature*). Inoltre, pratiche di conservazione e tutela della fauna selvatica si ritrovano, ad esempio, già nell'Inghilterra del XIII secolo (Thomas, 1983, p. 276). L'elemento di discontinuità che si riscontra in epoca moderna e contemporanea non riguarda solo la sistematicità con cui queste specifiche interazioni vengono sottoposte ad analisi. A introdurre una novità c'è anche una particolare trasformazione culturale che arriva a compimento in epoca recente. L'idea di "natura selvaggia" (*wilderness*), in cui rientrano appunto gli animali selvatici, a livello del sentire comune e teorico, ha subito trasformazioni e rielaborazioni profonde nel corso del tempo (Oelschlaeger, 1991) e in altre culture e tradizioni è sostanzialmente assente (Coates, 1998). Il modo in cui oggi questa nozione è intesa in Europa e Nordamerica è il prodotto di elaborazioni e trasformazioni culturali che gettano le radici in epoca rinascimentale e arrivano a compimento in età moderna (cfr., ad esempio, Mitchell, 2002). Luoghi

come i parchi nazionali, considerati santuari per la protezione e la conservazione della vita vegetale e animale selvatica sono non solo un'istituzione recente, ma il frutto di un'esplicita decisione circa cosa debba essere considerato selvaggio e, in quanto tale, fatto oggetto di protezione (cfr., ad esempio, Gorman, 2003). Proprio in collegamento con questi processi sorge quella sensibilità contemporanea per l'ambiente naturale che trova a livello dell'etica filosofica una sistematizzazione nell'etica ambientale, area di riflessione la cui storia e i cui contenuti si intrecciano con quelli dell'etica animale (Bartolommei, 1995; Jamieson, 2003). Il concetto di natura selvaggia è l'esito di elaborazioni culturali sedimentate e non tutte immediatamente accessibili al sentire comune. Ambire a una definizione neutra e oggettiva di ciò che è selvaggio appare una pretesa errata e irrealistica.

Questa osservazione implica che per procedere nella discussione si debba avanzare una definizione operativa per individuare gli animali selvatici dei quali si discuterà qui. La definizione che si propone è piuttosto elementare e ampia. Per animali selvatici si intendono quegli animali la cui esistenza non dipende da consolidati processi di domesticazione e/o attività di selezione. Questa definizione non esclude animali che possono aver avuto rapporti di coevoluzione con gli esseri umani, ma che non sono stati sottoposti a domesticazione in senso proprio. È questo, ad esempio, il caso dei topi e ratti che condividono con gli esseri umani l'ambiente urbano. Da tale definizione sono però esclusi gli stessi topi e ratti che oggi vengono utilizzati nei laboratori e che sono oggetto di un'intensa attività di selezione. In tale definizione operativa, quindi, gioca un ruolo centrale il tipo di relazione che gli esseri umani hanno con gli animali che ne sono oggetto. Al suo interno, infatti, ricadono quegli animali le cui vite, tanto da un punto di vista filogenetico quanto ontogenetico, sono indipendenti dalle azioni e dalle condotte umane. Seguendo tale definizione si presentano comunque casi ambigui. Come si dovrebbe considerare, ad esempio, uno scimpanzé nato in cattività, la cui esistenza è dovuta agli sforzi di conservazione degli esseri umani? Da un punto di vista filogenetico quello scimpanzé è indipendente dall'attività umana, ma non per quanto riguarda la sua ontogenesi. In questo caso, possiamo ritenere prevalente l'indipendenza della filogenesi e, quindi, farlo ricadere nella presente definizione di selvatico. Altro caso sarebbe quello di primati non umani frutto di generazioni di "allevamento" da parte degli umani, come accade ad esempio per alcune specie di scimmie attualmente utilizzate per la ricerca

biomedica. Questa è una delle situazioni ambigue che meriterebbe un esame di sé, ma il caso che qui si discuterà non rientra fra queste. Qui, infatti, ci si occuperà specificamente degli animali selvatici che vivono sostanzialmente al di fuori del controllo umano. Ci si occuperà, quindi, degli animali che vivono in condizioni di "libertà". Per avere un'idea di questi animali da un punto di vista quantitativo: sul pianeta i vertebrati selvatici terrestri sono stimati, in termini di biomassa misurata in MtC (milioni di tonnellate di carbonio), in meno di 5MtC (a confronto di 500/1.000 MtC di invertebrati terrestri e di 100/120 MtC di vertebrati domestici). Nei mari gli invertebrati si stimano in 400/500 MtC e i pesci in meno di 40 MtC. Gli esseri umani assommano a 40MtC (Smil, 2002, p. 252).

Nelle interazioni esaminate sinora la riflessione circa l'attenzione nei confronti degli animali si è declinata a partire dalla possibilità di riconoscere in essi esseri senzienti i cui piaceri e sofferenze hanno una valenza morale. In modo più analitico, nei casi dell'alimentazione e della sperimentazione il benessere degli animali appare l'elemento centrale per la riflessione morale (anche se non l'unico, fatto che, insieme ad altri, segna la distanza dall'utilitarismo di Singer). Nel caso degli animali selvatici la metrica del benessere, tuttavia, appare più difficilmente percorribile. In questo contesto, infatti, la riflessione morale sembra potersi orientare in modo più efficace declinando le questioni morali delle relazioni con gli animali selvatici su un'altra nozione, o meglio sentimento, il rispetto (cosa che comunque non fa scomparire dalla scena l'idea di benessere, ma le toglie il ruolo prioritario). Anche in questo caso la discussione può cominciare da un esame del modo in cui questo contesto è affrontato dalle prospettive standard dell'etica animale e, in particolare, da Singer. Le ragioni morali per non mettere a repentaglio gli ecosistemi in cui vivono gli animali selvatici, ad esempio, sono da ricondurre anche in questo caso alla valutazione delle conseguenze delle condotte umane sugli interessi di tutti i senzienti. C'è, tuttavia, un punto dell'articolazione di Singer che appare critico e che consente di mettere in luce la difficoltà del ricorso alla nozione di benessere nel caso delle relazioni con gli animali selvatici. Indipendentemente dalle azioni umane, infatti, la vita degli animali selvatici è caratterizzata da una grande quantità di sofferenza: la vita "in natura" è disagiata e piena di rischi. Le uniche ragioni per non intervenire nella vita degli animali tutelando da queste sofferenze sono per Singer di ordine prudenziale, dal momento che l'intervento umano potrebbe, per mancanza di conoscenze e imperizia,

causare più sofferenze di quante ne intenda evitare. Se ci fosse una ragionevole certezza di ottenere risultati efficaci sarebbe moralmente richiesto agli esseri umani di intervenire per eliminare quanto più possibile le sofferenze degli animali selvatici (Moen, 2016). Questo argomento può essere spinto oltre e condotto fino a sostenere che sarebbe preferibile eliminare (in modo graduale e senza sofferenze, cioè conducendoli all'estinzione) grandi predatori, come tigri e leoni, che causano un'ingente quantità di sofferenze nelle loro prede, in modo da minimizzare la quantità di sofferenza totale nel mondo animale (McMahan, 2010). Una concezione razionalista e consequenzialista può richiedere agli esseri umani, quindi, condotte molto invasive nei confronti degli animali selvatici. Richieste del genere possono essere prodotte anche da teorie non consequenzialiste. Esempio in proposito è la posizione sostenuta da Martha Nussbaum nell'estendere la sua teoria della giustizia agli animali non umani. Secondo Nussbaum, infatti, la tutela della possibilità di "fioritura" degli animali è una ragione legittima per interventi anche invasivi degli umani nella vita di animali selvatici (Nussbaum, 2007, pp. 384-98). A essere al centro della prospettiva di Nussbaum non è propriamente la nozione di benessere, ma quella di fioritura e, tuttavia, al di là delle distanze fra le due nozioni (e rispetto all'utilitarismo di Singer) gli esiti sono simili. Qui non approfondiamo le affinità e le differenze fra le due nozioni, dal momento che l'oggetto della discussione sono piuttosto i loro esiti, ovvero la richiesta di interventi di tutela e promozione del benessere (o della fioritura) di animali selvatici, anche qualora ciò implichi una intromissione nelle loro condizioni di vita.

Darwinismo, antiantropocentrismo, rispetto

L'inclusione degli animali nella sfera di considerazione morale a partire dalla nozione di benessere (o da quella di fioritura) prescrive, almeno in linea di principio, che la società umana metta in opera politiche e condotte per la sua protezione, qualora ciò possa avvenire con ragionevoli prospettive di efficacia e senza il rischio di causare problemi peggiori di quelli cui si dovrebbe rimediare. Fra le diverse linee argomentative che si possono percorrere per discutere questa opzione teorica qui se ne svilupperà una in particolare. Anche in questo caso si seguiranno in modo preferenziale le indicazioni che giungono da una ricostruzione naturalistica del contesto sotto il fuoco dell'analisi e della riflessione, ovvero

le relazioni con gli animali selvatici. Le prospettive che argomentano la doverosità di interventi a tutela del loro benessere presentano sostanziali assonanze con quella visione morale tradizionale che connette le responsabilità nei confronti dei viventi non umani alla posizione di centralità e superiorità degli umani. Si tratta di quella particolare concezione che, all'interno del cristianesimo, mitiga l'antropocentrismo giudaico-cristiano accentuando l'idea che gli esseri umani debbano assumere il ruolo di «custodi» della creazione (per una delle più recenti riproposizioni di questa idea: Francesco, 2015). Questa concezione non nega la separazione ontologica fra umani e non umani e riconosce il primato dei primi, ma ritiene che fra i compiti affidati loro dal creatore ci sia, appunto, la custodia dei viventi e dell'ambiente. L'utilitarismo di Singer e la teoria della giustizia di Nussbaum non condividono le fondazioni metafisiche di questo approccio, ma sembrano in qualche modo ricadere nello stesso campo e muoversi all'interno del medesimo perimetro. La tesi che qui si avanza è che l'assonanza fra queste posizioni, nonostante la non condivisione delle premesse di ordine ontologico e metafisico, sia dovuta alla mancata assimilazione della lezione di Darwin (cosa che, nel caso di Singer, è anche esito intenzionale di una specifica opzione teorica: Singer, 2005). Laddove, infatti, si acquisisca pienamente il cambiamento di prospettiva, implicato dalla teoria darwiniana, sulla natura degli esseri umani e sulla loro collocazione fra gli altri esseri viventi, l'idea di una custodia umana su tutti i viventi, in qualsiasi modo essa sia declinata, appare particolarmente problematica. Incorporare pienamente la prospettiva darwiniana nel punto di vista morale significa acquisire l'idea che la presenza degli esseri umani sulla Terra è del tutto contingente e che non c'è alcuna ragione per attribuire alla specie *Homo sapiens* alcun primato rispetto agli altri esseri viventi (Pievani, 2001). La comprensione della non centralità dell'essere umano non è di per sé un'indicazione normativa né in generale né nello specifico caso in esame. Da un lato, il punto di vista umano (con le parzialità di cui si è detto) è tutto ciò che abbiamo per articolare la nostra riflessione e, d'altro canto, questo punto di vista ambisce a essere consonante e adeguato alla realtà. Per realizzare tale consonanza la trasformazione darwiniana deve essere pienamente recepita.

Tale acquisizione implica il consolidamento di una prospettiva antiantropocentrica, ovvero della consapevolezza della non centralità dell'essere umano rispetto al panorama della vita su questo pianeta. L'acquisizione di un antiantropocentrismo darwiniano non implica

la sottoscrizione dell'antispecismo così come viene definito dall'etica animale standard. Dalla negazione del primato e della centralità della specie umana non consegue, cioè, che si debbano ritenere perfettamente superabili quei vincoli di parzialità che ci caratterizzano in quanto animali sociali. L'antiantropocentrismo, cioè, non equivale a un impegno per l'affermazione dell'uguaglianza morale interspecifica, così come predicata dall'antispecismo. L'antiantropocentrismo che emerge dalla trasformazione darwiniana implica, piuttosto, una revisione del punto di vista dal quale le nostre risposte morali sono espresse e un ridimensionamento delle loro stesse richieste. Nel caso specifico qui in esame la pretesa di intervenire nelle vite degli animali selvatici in modo così intrusivo appare come una mossa problematica, nella misura in cui incarna una "dissonanza" con la reale collocazione degli esseri umani sulla Terra. La comprensione di questa posizione appare più efficacemente soddisfatta da un diverso atteggiamento nei confronti degli animali selvatici. Sebbene si tratti di una nozione problematica (per via della caratterizzazione razionalista che connota molte delle sue declinazioni), quella di rispetto appare più adeguata per affrontare il contesto delle relazioni con gli animali selvatici, a partire da un punto di vista in sintonia con la comprensione darwiniana del vivente. Una ricostruzione genealogica della nozione di rispetto, infatti, mostra una sua connessione costante con il riconoscimento e l'apprezzamento morale dell'individualità e della libertà di altri soggetti (Mordacci, 2012). Se collochiamo questo apprezzamento in una cornice sentimentalistica, si può ritenere che esso possa essere l'espressione di uno specifico sentimento di approvazione per la libera espressione e l'autonomo dispiegarsi di vite individuali di esseri senzienti. La simpatia non ci mette in connessione solo con le capacità di provare piacere e dolore degli altri esseri senzienti, ma più in generale con la loro soggettività, di cui l'indipendenza è un elemento centrale. La riflessività morale che incorpori pienamente la comprensione della prospettiva darwiniana può quindi condurre all'affinamento di un tale sentimento di rispetto verso gli animali selvatici. Lo scenario darwiniano consente, infatti, di collocare quel sentimento di rispetto in una più generale comprensione del posto degli esseri umani fra gli altri viventi e delle relazioni con gli animali selvatici. L'essere al di fuori dei processi di domesticazione pone questi animali in una posizione differente e ne mette in evidenza l'indipendenza, verso la quale appare appropriata una forma di rispetto, laddove invece la condizione degli animali all'interno di quei pro-

cessi sollecita maggiormente la dimensione della cura e dell'attenzione al benessere.

Dal riconoscimento dell'appropriatezza di una forma di rispetto verso gli animali selvatici discende una prima indicazione per la condotta personale, e in genere per le politiche della società. Si tratta della richiesta *prima facie* di rispettare per quanto possibile la libertà degli animali selvatici e lasciare che le loro esistenze facciano il loro corso. Questa è consonante con quella che Regan argomenta a partire dalla sua teoria dei diritti (Regan, 1990, pp. 481-6) (ma senza ovviamente dividerne le premesse, già discusse come in precedenza come problematiche). Tale indicazione generale deve essere messa alla prova e articolata nei diversi casi in cui si solleva il problema di quali azioni intraprendere nei confronti degli animali selvatici o di quali condotte umane possano avere effetti su di essi. Nel prossimo paragrafo si tenterà un approfondimento del modo in cui articolare più precisamente la metrica di questo rispetto. Prima di procedere con questa discussione si può spendere qualche parola su alcune pratiche che non verranno esaminate ma che appaiono del tutto incompatibili con l'espressione di sentimenti di rispetto per gli animali selvatici, ovvero la caccia sportiva e l'uso di animali in istituzioni come i circhi. Proprio perché definita "sportiva" la caccia infatti non risponde ad alcun reale bisogno di sussistenza umana e, quindi, eventuali ragioni per ritenerla una pratica apprezzabile e giustificata dovrebbero essere rintracciate altrove. Un'analisi del genere in altre direzioni, tuttavia, non sembra condurre molto lontano, ma semmai fornisce motivi per ritenere questa pratica come moralmente biasimevole. Anzitutto, a differenza dell'uso alimentare di animali così come è stato descritto in precedenza, il radicamento della caccia nella nostra attuale forma di vita è assai minore e, pertanto, per essa non si può invocare una sua dimensione identitaria (come nel caso del cibo derivato dall'allevamento). In secondo luogo, nella pratica della caccia si possono rintracciare solo elementi criticabili, laddove ci si focalizzi sui tratti del carattere di chi pratica questa attività. In generale, infatti, si può dire che si tratta di un'attività che ambisce a ritenere apprezzabili e piacevoli aspetti del carattere che, invece, dovrebbero essere considerati come viziosi. Trovare divertimento e piacere nel causare la morte gratuita di esseri senzienti, infatti, non può che essere considerato in modo deplorabile e ricondotto a un'assenza di riflessione circa le conseguenze della propria condotta. Che questa attività, poi, possa essere difesa descrivendola come una "competizione leale" appare del

tutto fuori luogo, tanto per la sproporzione di mezzi fra cacciatore e preda quanto per il fatto che una competizione prevede che entrambe le parti accettino liberamente di entrarvi, condizione che evidentemente la caccia non soddisfa in nessun modo. Un discorso analogo andrebbe fatto per altre pratiche in cui si mette in scena una presunta "competizione" fra essere umano e animale. Di queste la più famosa è la corrida – che non riguarda animali selvatici, ma addomesticati –, verso la quale si possono avanzare osservazioni analoghe a quelle della caccia (Mosterín, 2010).

La seconda pratica che si può ritenere disapprovabile in modo non controverso e meritevole semplicemente di abolizione è l'uso di animali selvatici nei circhi. Anche in questo caso, si tratta di un'attività che, da una parte, non soddisfa bisogni umani fondamentali e, d'altra parte, non appare espressione di altri beni meritevoli di considerazione. La sua collocazione nelle tradizioni e nelle abitudini ricevute, inoltre, appare molto più debole che nel caso dell'alimentazione, che ha a che fare con la quotidianità e consuetudini stratificate a fondo (discorso analogo è da farsi per la summenzionata corrida). Inoltre, come nel caso della caccia sportiva, essa sembra favorire tratti del carattere non apprezzabili. Limitare la libertà di animali selvatici (anche se nati in cattività), costringerli a comportamenti al di fuori del loro repertorio biologico, confinandoli in condizioni inadeguate, appare una forma di abuso e crudeltà. Rivedendo parzialmente quanto detto in precedenza sul tema della schiavitù nel caso delle relazioni con gli animali, questo appare uno dei pochi contesti nei quali l'assimilazione alla schiavitù del trattamento riservato agli animali suona in qualche modo plausibile. Privare animali selvatici della libertà e della possibilità di vivere in accordo con le proprie necessità biologiche al solo scopo di intrattenimento umano può essere considerato una forma di riduzione in schiavitù, in un senso non esclusivamente metaforico. Questa idea, inoltre, appare rafforzata se prendiamo in esame tutta l'ampia casistica dei modi in cui molti animali sottoposti a questa condizione hanno tentato e tentano di sottrarsene, mettendo in atto veri e propri atti di ribellione (Hribal, 2010). Accostare le fughe degli animali dai circhi o le aggressioni ai loro custodi e domatori a forme di rivolta a una schiavitù può forse peccare di antropomorfismo, ma consente di comprendere in modo pregnante la situazione di privazione e sottomissione cui questi animali sono sottoposti.

La conservazione della vita selvatica

La metrica del rispetto è quella che si è adottata per impostare la discussione sulle relazioni con gli animali selvaggi e questa impostazione raccomanda la non interferenza. Si tratta, però, di una raccomandazione *prima facie*, che deve essere misurata con gli effettivi contesti di applicazione e con eventuali altre considerazioni morali che possono essere avanzate in questi casi reali. Il rispetto per gli animali selvaggi non rappresenta un "valore" assoluto né implica in modo automatico e necessario la non interferenza. Ad esempio, la risposta più appropriata all'incontro occasionale con un animale selvatico in difficoltà può essere il tentativo di soccorrerlo, anche se ciò comportasse di interferire con l'attività di un predatore (e ciò non contraddice il punto sostenuto sopra, perché in questo caso è in discussione il nostro coinvolgimento personale e diretto con la sofferenza di quell'essere e non la strutturazione di una politica complessiva della società verso la vita selvatica). Così, si dà l'eventualità che la metrica del rispetto possa richiedere un qualche tipo di intervento umano ed è questo il caso che si esaminerà, discutendo del tema della "conservazione" delle specie selvatiche. Come per la sperimentazione, questo tema non sarà svolto a livello della condotta personale, ma a quello sociale, trattandosi di un ambito rispetto al quale la possibilità di azione individuale appare limitata (limitata, ma non assente, sulle virtù personali nell'ambito della tutela dell'ambiente: Jamieson, 2007).

Sul tema della conservazione della fauna selvatica si intrecciano due ambiti di analisi, ovvero l'etica animale e l'etica ambientale. Al di là delle molte prospettive teoriche che caratterizzano entrambi gli ambiti, è acquisita l'idea che sul tema della tutela della fauna selvatica si possa verificare una notevole frizione fra le riflessioni dell'etica animale e quelle del pensiero ambientalista. Questa frizione è rappresentata in modo esemplare dal lavoro di uno dei maggiori rappresentanti dell'etica ambientale, John B. Callicott. Anche se con accenti diversi ed evoluzioni nel corso della sua riflessione Callicott sottolinea come l'attenzione per l'ambiente implichi una prospettiva olistica, nella misura in cui questa si indirizza verso entità composite, come ecosistemi e specie (Callicott, 2012). Al contrario, tradizionalmente l'etica animale rappresenta una prospettiva di tipo individualista, che alla tutela di entità complesse antepone quella degli individui meritevoli di rispetto morale che le compongono o vi abitano. Questa preferenza per i sistemi sugli individui

da parte di Callicott (che, tuttavia, in modo coerentemente antispettista include anche gli umani fra gli individui sacrificabili per il bene dell'ambiente: *ivi*, pp. 33-5) è stata definita da Regan come una forma di «fascismo ambientalistico» (Regan, 1990, p. 484). Qui non approfondiamo ulteriormente tale contrasto e ci limitiamo a sottolineare come l'introduzione della metrica del rispetto nella tutela degli animali selvatici possa ridimensionare questo conflitto fra una prospettiva olistica e una individualistica. La nozione di rispetto ricade senza dubbio in una prospettiva di tipo individualistico, dal momento che nel modo in cui la si è declinata essa è parte di una concezione sentimentalista in cui l'attività della simpatia può essere solo indirizzata a individui e specificamente a individui senzienti (Lecaldano, 2013). Nei suoi esiti, tuttavia, questa prospettiva più di altre declinazioni individualiste appare in grado di prendere in considerazione le esigenze di tipo olistico, dal momento che mette in primo piano la raccomandazione della non interferenza.

Al di là di questo particolare aspetto teorico, il tema della conservazione è largamente presente non solo nell'analisi filosofica ma nel più generale dibattito pubblico. Essa si intreccia con le diverse questioni delle politiche ambientali che caratterizzano le nostre società. Tali questioni nascono dalla diffusione della consapevolezza degli effetti che la civilizzazione umana ha sulle altre specie viventi, animali e vegetali, e sugli ecosistemi (Bartolommei, 1995, pp. 22-5). Fra questi effetti – ad esempio prodotti dall'inquinamento o dal consumo di suolo a uso agricolo – c'è anche la messa a rischio della vita degli animali selvatici e la possibile scomparsa delle stesse specie cui questi appartengono. È in questo contesto che sorge il dibattito sulla opportunità di regolamentare le attività umane responsabili di tali effetti e di promuovere attivamente politiche di conservazione, al fine di prevenire la scomparsa della fauna selvatica e l'estinzione delle specie. Sulla definizione e la messa in opera di queste politiche si confrontano, oltre alle diverse voci del dibattito pubblico, varie discipline e un parere particolarmente autorevole spetta a scienze come l'ecologia e l'etologia. Circa il contributo di queste discipline al dibattito sulla conservazione qui non si può entrare nel merito, se non per osservare che probabilmente una comprensione scientifica approfondita delle dinamiche ecologiche degli ecosistemi potrebbe introdurre significativi elementi di dubbio nel modello rigidamente deterministico che sembra dominare l'attuale dibattito sui temi ambientali, per il quale alle azioni umane seguono necessariamente

te effetti prevedibili sull'ambiente (per una discussione sui modelli deterministici in ecologia: Simberloff, 1980). Qui, piuttosto, si intende avanzare un'osservazione generale sulla nozione stessa di conservazione a partire dallo scenario naturalistico darwiniano che ha fatto da riferimento a questo lavoro. È un'osservazione questa che qui è rivolta in modo privilegiato alla nozione di conservazione della fauna selvatica, ma che vale anche per le applicazioni di questa idea al resto del vivente e ai sistemi ambientali.

Nell'accezione comune e diffusa le pratiche di conservazione vengono appunto opposte al pericolo di perdita di vite individuali e di specie non umane. In questo senso la nozione di conservazione sembra fare riferimento all'idea di proteggere la "natura", ovvero le vite individuali e le specie che la compongono, "così com'è", tutelandola dagli effetti distruttivi della presenza umana. In questa implicazione, tuttavia, si nasconde un'ambiguità che deve essere messa in luce. La pretesa di definire e individuare con chiarezza un assetto della natura (degli ecosistemi, delle specie ecc.) da fare oggetto di conservazione appare difficoltosa. Anzitutto, si deve sempre tenere presente una delle principali acquisizioni della comprensione darwiniana del vivente, ovvero lo sradicamento di qualsiasi organizzazione finalistica dai processi di propagazione e trasformazione della vita (Pollo, 2008, pp. 59-73). Gli esseri viventi sono il risultato della combinazione di variazioni casuali e dei meccanismi di selezione e, pertanto, l'idea di conservazione non può essere riferita alla protezione di presunti meccanismi teleologicamente orientati che sarebbero presenti nella natura e che l'azione umana disturberebbe o annullerebbe. Vi è una seconda acquisizione di cui tenere conto nel riflettere sull'idea di conservazione e sulle sue possibili applicazioni. A caratterizzare la comprensione darwiniana della vita non è solo l'assenza di finalismo, ma è anche la costante trasformazione. Il mondo darwiniano è fatto di specie che mutano e questo continuo cambiamento produce tanto la comparsa di nuove specie quanto la sparizione di altre esistenti. È parte strutturale e inevitabile della mutazione dei viventi anche l'estinzione. Rilevare questo aspetto della logica del vivente consente di problematizzare la nozione in esame.

Se la conservazione non può essere rivolta alla tutela di un ordine finalistico, si potrebbe avanzare l'idea che essa consista nella protezione dei meccanismi di trasmissione e modificazione dei viventi così come vengono descritti dalla teoria dell'evoluzione. La conservazione, quindi, dovrebbe tradursi in una sorta di non interferenza che consenta

sostanzialmente che “la natura faccia il suo corso”. Ridefinire in questi termini l’idea di conservazione, tuttavia, implicherebbe accettare l’idea che le specie scompaiano, fatto che invece è ciò che le politiche di conservazione, nell’accezione più diffusa, intendono evitare. Per aggirare questo corto circuito ci si potrebbe appellare a una distinzione fra estinzioni che avvengono per cause riconducibili all’essere umano (contro le quali dovrebbe operare la conservazione) e altre che hanno luogo per cause differenti (che dovrebbero essere tollerate). Una precisazione del genere, tuttavia, può generare ulteriori problemi, di ordine sia empirico sia teorico. Anzitutto, dal punto di vista empirico si dovrebbe avere la capacità tanto di isolare con accuratezza le cause umane dalle altre, quanto di riconoscere con ragionevole certezza gli effetti prodotti dalle cause identificate come umane. Ciò appare possibile in contesti specifici e casi ben isolati: che la costruzione di una diga distrugga l’habitat di una serie di animali può essere stabilito con ragionevole evidenza, ad esempio. Laddove, invece, si parli di attività umane disperse nello spazio e nel tempo questa chiarezza appare ben più difficilmente raggiungibile. Oltre a queste difficoltà di natura empirica ve ne sono di carattere teorico (più rilevanti in questo contesto). La distinzione fra cause umane e non ripropone, infatti, la prospettiva antropocentrica che dovrebbe essere messa in discussione. Questa distinzione, infatti, sembra ribadire una separazione fra un ambito naturale non umano e un campo artificiale/culturale che, invece, sarebbe dominio dell’umanità. Questa separazione, tuttavia, non appare più sostenibile all’interno di una piena naturalizzazione in senso darwiniano che riconosce le peculiarità della forma di vita umana (come, ad esempio, cultura, linguaggio e strumenti), ma non trova in esse discontinuità rispetto al resto del vivente. Nel quadro di una siffatta prospettiva naturalistica, quindi, non possiamo considerare le azioni e le condotte umane come ontologicamente differenti rispetto alle altre cause “naturali” che possono mettere a rischio altri esseri viventi. Per quanto ciò possa risultare ostico al senso comune, le fabbriche (e l’inquinamento che producono) sono un frutto dell’evoluzione tanto quanto lo sono le dighe dei castori o gli immensi nidi delle termiti.

Le osservazioni che si sono condotte sinora non sono finalizzate a destituire di qualsiasi fondamento e pretesa l’idea di conservazione, intesa come salvaguardia di animali e specie. Ciò a cui mirano è, invece, un ripensamento di questa nozione. Se nell’accezione più diffusa la conservazione sembra ambire a preservare un ordine naturale rispetto

al quale gli esseri umani hanno un ruolo o di custodia o di uso indiscriminato, in una sua comprensione pienamente naturalistica si deve in un certo senso accettare che esso si può declinare solo da un punto di vista umano. L’inclusione degli animali selvatici nell’attenzione morale, nella forma del rispetto, a sua volta articolata nell’idea di conservazione, si produce con l’uscita da una prospettiva rigidamente antropocentrica. L’abbandono dell’antropocentrismo non implica, tuttavia, che il punto di vista morale dal quale deriva quel rispetto smetta di essere un punto di vista umano, dal momento che non è nella “natura” che si possono trovare indicazioni su come procedere nella conservazione della vita selvatica. Che determinate specie animali e certi ecosistemi siano importanti e meritevoli di conservazione è, a tutti gli effetti, una “decisione” umana. Parlare di decisione è ovviamente una semplificazione per chiarire il nodo teorico, giacché con tale termine non si deve intendere necessariamente una scelta esplicita e razionale e neppure un evento isolato. In modo più articolato, si deve riconoscere che il rispetto per gli animali selvatici incorpora sempre un’interpretazione umana di ciò che appare meritevole di protezione. Un compito per la riflessione morale ordinaria e l’analisi filosofica è quello di portare alla luce il punto di vista umano che accompagna anche le considerazioni morali antiantropocentriche e sottoporlo a critica e revisione (su antiantropocentrismo e punto di vista umano, cfr. anche Pollo, 2014b).

Per concludere si può esporre brevemente un caso di relazione con gli animali selvatici sui quali appare raccomandabile un perfezionamento della riflessione e dell’analisi. Il primo è quello sollevato dagli interventi che tentano di riequilibrare gli ecosistemi intervenendo su popolazioni di determinate specie animali. È ciò che capita, ad esempio, quando si tenta di rimuovere una specie cosiddetta aliena da un determinato territorio (che originariamente non era abitato da essa). Queste specie possono essere oggetto di interventi del genere nel momento in cui, ad esempio, la loro presenza mette a rischio la sopravvivenza di altre autoctone. È questo un caso che mette bene in evidenza le criticità teoriche della nozione di conservazione che si è cercato di esaminare. A uno sguardo approfondito è evidente che a essere oggetto di protezione in casi come questi non sono i meccanismi “naturalisti” che regolano la vita e i sistemi ambientali (anche se alla presenza di specie aliene contribuisce spesso l’attività umana), ma l’interesse umano a preservare determinate specie ed ecosistemi, perché ritenuti di particolare valore o tipici e tradizionali di un determinato

territorio. Anche in queste situazioni un approccio caso per caso appare il più adeguato, ma a livello generale non si può non osservare come, appunto, situazioni come queste mettano in evidenza gli interessi umani nelle politiche di conservazione e come questi non implicino necessariamente le conseguenze migliori per gli animali coinvolti.

Epilogo

Fra progresso morale e moralismo

Per studiare le leggi della storia dobbiamo sostituire completamente l'oggetto della nostra indagine, lasciare in pace i re, i ministri e i generali, e studiare quegli elementi omogenei e infinitesimali che condizionano il comportamento delle masse.

Tolstoj (1974, p. 1240)

L'analisi proposta sinora non è esaustiva della grande varietà delle relazioni fra umani e animali, nonché delle riflessioni che su queste sono state condotte. Si voleva, infatti, delineare un percorso con l'obiettivo soprattutto di fornire uno strumento per pensare le questioni etiche delle relazioni fra umani e animali. Pur avendo avanzato in diverse occasioni tesi su quale potrebbe essere la condotta raccomandabile in specifici casi di interazione con gli animali, non era questo l'obiettivo principale, bensì quello di proporre una ricostruzione di queste relazioni più adeguata alle reali condizioni della riflessione morale umana. Per perseguire questo scopo si è adottata una prospettiva naturalistica ed empirista che ha privilegiato, da un lato, la ricostruzione darwiniana delle nostre relazioni con gli animali e, d'altro lato, un'analisi delle questioni etiche dal basso e dall'interno delle pratiche umane. La premessa di questo lavoro è stata la constatazione che l'ambito delle relazioni con gli animali è, per chi vive nelle nostre società economicamente più sviluppate, un territorio in trasformazione, in cui vecchie abitudini e pratiche sono messe in discussione in virtù di un riconoscimento di soggetti precedentemente sottorappresentati nel discorso morale, gli animali appunto. È un territorio, cioè, sul quale si può assistere alla realizzazione di quello che si può chiamare "progresso morale".

Al di là della complessità della nozione di progresso morale ci sono due principali modi in cui si può intenderlo. Si può pensare il progresso morale come la realizzazione nel mondo dell'accumulo sempre più diffuso di un particolare valore o bene (Jamieson, 2002) o come l'incremento delle capacità riflessive morali umane (Pollo, 2016). Le due accezioni non sono alternative e, anzi, è corretto pensare che esse si realizzino

mescolandosi nell'esperienza reale. Questo intreccio, tuttavia, sembra talora perdersi nel lavoro dell'etica filosofica e nella discussione pubblica su questioni aperte alla trasformazione morale, come le relazioni fra umani e animali. I modelli razionalisti che qui si sono discussi sono prevalentemente concentrati sulla prima accezione e forniscono indicazioni normative per la condotta in tale direzione. Nel discorso pubblico le voci in favore del riconoscimento morale e giuridico degli animali, i movimenti cosiddetti animalisti sembrano condividere questo orientamento e connettono la realizzazione dei propri obiettivi, ad esempio, con la diminuzione del consumo di alimenti di origine animale, con maggiori protezioni per gli animali coinvolti nella loro produzione o con norme più restrittive sulla sperimentazione. Si tratta di un orientamento del tutto comprensibile, dal momento che è anche nella realizzazione di obiettivi del genere che si attuano concretamente forme di attenzione per gli animali. In conclusione, tuttavia, qui si intende evidenziare un rischio connesso alla focalizzazione esclusiva, nell'analisi filosofica e nel discorso pubblico, su questa dimensione del progresso morale. Si tratta, peraltro, di un rischio che può talora compromettere la stessa effettiva realizzazione di quegli obiettivi di cambiamento dei contesti di interazione con gli animali. Questo rischio è quello del "moralismo".

La definizione di ciò che si può intendere con moralismo può essere sfuggente e difficilmente formalizzabile. Senza dubbio, una parte sostanziale e importante del punto di vista morale è la dimensione prescrittiva, ovvero il desiderio (per dirlo nella forma più debole possibile) che la nostra condotta e quella altrui si conformino a ciò che, dopo attenta riflessione, consideriamo moralmente apprezzabile. Al tempo stesso, però, la stessa riflessione morale dovrebbe mostrare le reali possibilità della psicologia morale e la varietà (nonché la storicità) della condotta degli esseri umani. Laddove la dimensione prescrittiva manchi di questo riconoscimento e persegua l'incarnazione perfetta di una concezione normativa nell'organizzazione sociale e nella condotta personale si cade in una forma di moralismo (Williams, 2007). Si tratta di una linea di confine sottile che, probabilmente, è più facile da percepire nella vita ordinaria che da formalizzare in un'analisi filosofica. Un altro modo, diretta emanazione di questo, in cui il moralismo si manifesta è la riduzione del punto di vista morale a una prospettiva tribunizia dalla quale giudicare i comportamenti unicamente in termini di "giusto" e "sbagliato", oscurando la varietà e la ricchezza dell'esperienza morale reale degli esseri umani (Diamond, 2006). In un territorio così variegato e nel qua-

le si assiste a una grande pluralità di atteggiamenti nelle relazioni con gli animali il rischio del moralismo è concreto e sempre presente. Chiunque abbia partecipato, o semplicemente assistito, a discussioni su temi come il vegetarianesimo o la sperimentazione animale ha sicuramente una percezione evidente di come possa manifestarsi in questo campo il moralismo (un atteggiamento che riguarda non solo i sostenitori, ad esempio, dei diritti animali, ma spesso in modo speculare anche i difensori di certe abitudini alimentari o di determinate pratiche scientifiche).

Un antidoto al rischio del moralismo, tanto nell'analisi filosofica quanto nella discussione pubblica, può essere il riconoscimento dell'altra dimensione del progresso morale, ovvero il perfezionamento delle nostre capacità riflessive. Il progresso morale nel campo delle relazioni con gli animali non si realizza solo nella diffusione di determinati tipi di condotte o nella loro prescrizione per legge (o attraverso altri strumenti normativi pubblici). Il progresso si compie anche nel perfezionamento delle capacità individuali di riflettere su questo tema e di portarlo sotto il fuoco dell'attenzione morale (e nello sviluppo della capacità delle istituzioni di rendere conto e accogliere la varietà di riflessioni e condotte in merito presenti nella società). La vita morale non consiste solo nel modificare i comportamenti, ma anche nel trasformare il modo di vedere e sentire aspetti della realtà (Murdoch, 2006). Una misura del progresso morale nel campo delle relazioni con gli animali, quindi, è data anche da quanto queste siano parte della riflessività morale ordinaria degli esseri umani, ovvero da quanto queste entrino fra i temi alla nostra attenzione nella vita comune e quotidiana. Questa attenzione non si traduce necessariamente in comportamenti identici per tutti o in trasformazioni radicali e uniformi della società. Una condotta che esprime in qualche modo questa attenzione ma che non si adegua a un modello normativo dato può essere fatta oggetto di giudizio moralistico e valutata come inadeguata, oppure essere letta come parte di una più ampia scena di trasformazione morale. Non è possibile prevedere quale sarà lo stato delle relazioni fra umani e animali fra dieci anni, fra un secolo o più, ma ciò che è possibile sapere è che qualsiasi ulteriore inclusione degli animali nell'attenzione morale (e nella protezione giuridica) dipenderà dalla diffusione della capacità dei singoli individui di considerare le proprie relazioni con gli animali, in quanto individui e in quanto membri della specie *Homo sapiens*, interne al campo della riflessione morale.

Bibliografia

- ADAMS C. J. (2013), *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory*, Bloomsbury Academic, New York.
- ALLEN C., BEKOFF M. (1998), *Il pensiero animale*, McGraw-Hill, Milano (ed. or. 1997).
- APPLEBY M., SANDØE P., WEARY D. (eds.) (2014), *Dilemmas in Animal Welfare*, CABI, Wallingford.
- ARISTOTELE (1992), *Politica*, in Id., *Politica e costituzione di Atene*, UTET, Torino.
- ARMSTRONG S., BOTZLER R. J. (eds.) (2003), *The animal ethics reader*, Routledge, London.
- ASQUITH P. (1997), *Why anthropomorphism is «not» metaphor. Crossing concepts and cultures in animal behavior studies*, in R. W. Mitchell, N. S. Thompson, H. L. Miles (eds.), *Anthropomorphism, anecdotes and animals*, SUNY Press, Albany, pp. 22-34.
- BADINO G. (2003), *Ecosistema*, in A. Fasolo, *Dizionario di biologia*, UTET, Torino, pp. 307-11.
- BAIER A. (1988), *Hume's account of social artifice. Its origins and originality*, in "Ethics", 98, 4, pp. 757-78 (ed. or. 1983).
- ID. (1998), *La nostra posizione nel mondo animale*, in L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali*, Liguori, Napoli, pp. 56-83.
- BALLETTO E. (2003), *Coevoluzione*, in A. Fasolo, *Dizionario di biologia*, UTET, Torino, pp. 219-22.
- BARSANTI G. (2005), *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*, Einaudi, Torino.
- BARTOLOMMEI S. (1995), *Etica e natura. Una rivoluzione copernicana in etica?*, Laterza, Roma-Bari.
- BATTAGLIA L. (1997), *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari.
- BEAUCHAMP T. L., FREY L. G. (eds.) (2011), *The Oxford handbook of animal ethics*, Oxford UP, Oxford.
- BEKOFF M. (2010), *La vita emozionale degli animali*, Perdisa, Bologna (ed. or. 2007).

- BENEDETTI F. (2015), *Un mondo senza animali. Possiamo rinunciare alla sperimentazione sugli animali?*, Carocci, Roma.
- BENTHAM J. (1998), *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, UTET, Torino (ed. or. 1789).
- BOTTI C. (2000), *Bioetica ed etica delle donne. Relazioni, affetti e potere*, Zadig, Milano.
- BRAMBLE B., FISCHER B. (eds.) (2016), *The moral complexities of eating meat*, Oxford UP, Oxford.
- BREDEKAMP H. (2006), *I coralli di Darwin. I primi modelli evolutivi e la tradizione della storia naturale*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 2005).
- BRUERS S. (2013), *Speciesism as a moral heuristic*, in "Philosophia", 41, pp. 489-501.
- BUCHANAN-SMITH H. et al. (2005), *Harmonising the definition of refinement*, in "Animal Welfare", 14, pp. 379-84.
- BUDIANSKY S. (2004), *L'indole del cane. Origini, stravaganze e abitudini del Canis familiaris*, Cortina, Milano (ed. or. 2001).
- BURKHARDT R. W. JR. (2005), *Patterns of behavior. Konrad Lorenz, Niko Tinbergen, and the founding of ethology*, The University of Chicago Press, Chicago (IL).
- CALLICOTT J. B. (2012), *La liberazione animale e le etiche della terra*, in J. B. Callicott, C. M. Korsgaard, C. Diamond, *Contro i diritti degli animali? Ambientalisti ma non animalisti*, Medusa, Milano, pp. 17-55 (ed. or. 1980).
- CARRUTHERS P. (1992), *The animals issue. Moral theory in practice*, Cambridge UP, Cambridge.
- CARTESIO (1994), *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. I, a cura di E. Lojacono, UTET, Torino, pp. 487-553 (ed. or. 1637).
- CAVALIERI P. (1999), *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- CENCI GOGA B., FERMANI A. G., SALAMANO G. (2014), *La macellazione religiosa*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", XXII, 3-4, pp. 495-506.
- COATES P. (1998), *Nature. Western attitudes since ancient times*, Polity Press, Cambridge.
- COETZEE J. M. (2000a), *La vita degli animali*, Adelphi, Milano (ed. or. 1999).
- ID. (2000b), *Vergogna*, Einaudi, Torino (ed. or. 2000).
- COHEN B. J., LOEW F. M. (1984), *Laboratory animal medicine. Historical perspectives*, in J. G. Fox, B. J. Cohen, F. M. Loew, *Laboratory animal medicine*, Academic Press, London, pp. 1-17.
- COMITATO BIOETICO PER LA VETERINARIA (1999), *La tutela degli animali durante il trasporto*, a cura di L. Canavacci, P. Santori, G. C. Edizioni Medico Scientifiche, Torino.
- ID. (2003), *La macellazione. L'uccisione degli animali a scopo alimentare*, a cura di G. Giovagnoli, G. C. Edizioni Medico Scientifiche, Torino.

- COMMISSIONE EUROPEA (2013), *Settima relazione sulle statistiche riguardanti il numero di animali utilizzati a fini sperimentali o ad altri fini scientifici negli Stati membri dell'Unione Europea*, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2013:0859:FIN:IT:PDF>.
- COOLIDGE F. L., WYNN T. (2009), *The rise of Homo sapiens. The evolution of modern thinking*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- CORBELLINI G. (2013), *Scienza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- CORBELLINI G., LALLI C. (2016), *Cavie? Sperimentazione e diritti animali*, Il Mulino, Bologna.
- DARWIN C. (1881), *Lettera al professor Frithiof Holmgren*, in "The Times", 18 April, p. 10.
- ID. (1967), *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1859).
- ID. (1990), *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma (ed. or. 1871).
- ID. (1999), *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1872).
- ID. (2008), *Taccuini 1836-1844*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2009), *I vari espedienti mediante i quali le orchidee vengono impollinate dagli insetti*, ETS, Pisa (ed. or. 1862).
- ID. (2012), *L'azione dei vermi nella formazione del terriccio vegetale: con osservazioni sulle loro abitudini*, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. 1881).
- DAWKINS R. (1992), *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, Mondadori, Milano (ed. or. 1976).
- ID. (2007), *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano (ed. or. 2006).
- ID. (2010), *Il più grande spettacolo della terra. Perché Darwin aveva ragione*, Mondadori, Milano (ed. or. 2009).
- DE BOO M. J. et al. (2005), *The interplay between replacement, reduction and refinement. Considerations where the Three Rs interact*, in "Animal Welfare", 14, pp. 327-32.
- DE LAZARI RADEK K., SINGER P. (2014), *The point of view of the universe. Sidgwick and contemporary ethics*, Oxford UP, Oxford.
- DESMOND A., MOORE J. (1992), *Darwin*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1991).
- ID. (2012), *La sacra causa di Darwin. Lotta alla schiavitù e difesa dell'evoluzione*, Cortina, Milano (ed. or. 2009).
- DIAMOND C. (2006), *Differenze e distanze morali*, in Ead., *L'immaginazione e la vita morale*, Carocci, Roma, pp. 197-226 (ed. or. 1997).
- ID. (2012), *Mangiare carne, mangiare persone*, in J. B. Callicott, C. M. Korsgaard, C. Diamond, *Contro i diritti degli animali? Ambientalisti ma non animalisti*, Medusa, Milano, pp. 95-117 (ed. or. 1978).
- DIVERIO S. (2014), *Benessere animale e macellazione degli animali*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", XXII, 3-4, pp. 484-94.

- DOMBROWSKI D. (1997), *Babies and beasts. The argument from marginal cases*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.
- DONATELLI P. (2007), *Introduzione a Mill*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2012), *La vita umana in prima persona*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2015), *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, Torino.
- DONOVAN J., ADAMS C. J. (eds.) (2007), *The feminist care tradition in animal ethics*, Columbia UP, New York.
- DRIVER J. (2014), *The history of utilitarianism*, in E. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 2014 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history>.
- EUROSTAT (2015), *Agricultural production – animals*, http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Agricultural_production_-_animals.
- FAGIANI F. (1999), *L'utilitarismo classico. Bentham, Mill, Sidgwick*, Liguori, Napoli.
- FAO (2013a), *Statistical yearbook 2013*, Food and Agriculture Organization of the United Nations, Roma.
- ID. (2013b), *Tackling climate change through livestock. A global assessment of emissions and mitigation opportunities*, Food and Agriculture Organization of the United Nations, Roma.
- FERRARI I. (2004), *Macello*, Einaudi, Torino.
- FERRETTI F. (2007), *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari.
- FLACK J., DE WAAL F. (2000), «Any animal whatever». *Darwinian building blocks of morality*, in "Journal of Consciousness Studies", 7, 1-2, pp. 1-29.
- FRANCESCO I. (2015), *Laudato Si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- FRANCIONE G. L. (1996), *Rain without thunder. The ideology of animal rights movement*, Temple UP, Philadelphia.
- ID. (2007a), *Introduction to animal rights. Your child or your dog?*, Temple UP, Philadelphia.
- ID. (2007b), *Animal rights and domesticated nonhumans*, <http://abolitionistapproach.com/animal-rights-and-domesticated-nonhumans/#.Vvz5tTa-Jhn4>.
- FRANCIONE G. L., CHARLTON A. (2013), *Eat like you care. An examination of the morality of eating animals*, Exempla Press, Leipzig.
- FRANCIONE G. L., GARNER R. (2010), *The animal rights debate. Abolition or regulation?*, Columbia UP, New York.
- FRANCO N. H. (2013), *Animal experiments in biomedical research. A historical perspective*, in "Animals", 3, pp. 238-73.
- FRASER D. (2008), *Understanding animal welfare. The science in its cultural context*, Blackwell, Oxford.

- GLOVER J. (1999), *Humanity. A moral history of the twentieth century*, Pimlico, London.
- GODLOVITCH S., GODLOVITCH R., HARRIS J. (eds.) (1971), *Animals men and morals. An enquiry into the maltreatment of non-humans*, Gollancz, London.
- GORMAN P. (2003), *Yosemite and the invention of wilderness*, in "The New York Times", September 2.
- GRAY P. H. (1968), *The early animal behaviorists. Prolegomenon to ethology*, in "Isis", 59, 4, pp. 372-83.
- GRECO L. (2008), *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, Liguori, Napoli.
- GRIFFIN D. (1999), *Menti animali*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1992).
- GROSS A., VALLELY A. (eds.) (2012), *Animals and the human imagination. A companion to animal studies*, Columbia UP, New York.
- HARRISON P. (1992), *Descartes on animals*, in "The Philosophical Quarterly", 42, 167, pp. 219-27.
- HARRISON R. (1964), *Animal machines. The new factory farming industry*, Vincent Stuart, London.
- HAUSER M. D. (2002), *Menti selvagge. Cosa veramente pensano gli animali*, Newton Compton, Roma (ed. or. 2000).
- HERMAN L. M., MORREL-SAMUELS P. (1996), *Knowledge acquisition and asymmetries between language comprehension and production. Dolphins and apes as general models for animals*, in M. Bekoff, D. Jamieson (eds.), *Readings in animal cognition*, The MIT Press, Cambridge (MA), pp. 289-306.
- HERZOG H. (2012), *Amati, odiati, mangiati. Perché è così difficile agire bene con gli animali*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 2010).
- HRIBAL J. (2010), *Fear of the animal planet. The hidden history of animal resistance*, Counterpunch, Petrol (CA).
- HUME D. (1987a), *Trattato sulla natura umana* (1739-40), in Id., *Opere filosofiche*, vol. I, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1987b), *Ricerca sui principi della morale* (1751), in Id., *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari.
- IZAR P. et al. (2006), *Cross-genus adoption of a marmoset («Callithrix jacchus») by wild capuchin monkeys («Cebus libidinosus»)*. Case report, in "American Journal of Primatology", 68, pp. 692-700.
- JAMIESON D. (2002), *Is there progress in morality?*, in "Utilitas", XIV, 3, pp. 318-38.
- ID. (ed.) (2003), *A companion to environmental philosophy*, Blackwell, Oxford.
- ID. (2007), *The moral and political challenges of climate change*, in S. M. Moser (ed.), *Creating a climate for change. Communicating climate change and facilitating social change*, Cambridge UP, Cambridge.
- JOY M. (2014), *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, Sonda, Casale Monferrato (ed. or. 1917).

- KAFKA F. (1981), *Una relazione accademica*, in Id., *Il messaggio dell'imperatore*, Adelphi, Milano.
- KANT I. (1998), *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2006), *Metafisica dei costumi*, a cura di G. L. Petrone, Bompiani, Milano (ed. or. 1797).
- KENNEDY J. S. (1992), *The new anthropomorphism*, Cambridge UP, Cambridge.
- KING-HELE D. (ed.) (2002), *Charles Darwin's «The life of Erasmus Darwin»*, Cambridge UP, Cambridge.
- KORSGAARD C. M. (2012), *I nostri simili. L'etica kantiana e i nostri doveri verso gli animali*, in J. B. Callicott, C. Korsgaard, C. Diamond, *Contro i diritti degli animali? Ambientalisti ma non animalisti*, Medusa, Milano, pp. 57-94 (ed. or. 2004).
- LANGLEY R. L., MORROW W. E. (1997), *Deaths resulting from animal attacks in the United States*, in "Wilderness and Environmental Medicine", 8, pp. 8-16.
- LECALDANO E. (1991), *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1998), *La priorità dell'etica privata sull'etica pubblica. Una prospettiva per l'etica teorica*, in "Filosofia e questioni pubbliche", 4, 2, pp. 5-22.
- ID. (2005), *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2010), *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2013), *Simpatia*, Cortina, Milano.
- LENNOX J. (2014), *Aristotle's biology*, in E. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2014 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/aristotle-biology>.
- LORENZ K. (2011), *L'etologia*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1978).
- MAGRI T. (1994), *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Feltrinelli, Milano.
- MAYR E., PROVINE W. B. (1980), *The evolutionary synthesis. Perspectives on the unification of biology*, Harvard UP, Cambridge (MA).
- MCHUGH S. (2008), *Storia sociale dei cani*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 2004).
- MCMAHAN J. (2010), *The meat eaters*, http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/19/the-meat-eaters/?_r=0.
- MIDGLEY M. (1985) *Perché gli animali. Una visione più «umana» dei nostri rapporti con le altre specie*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1983).
- MILL J. S. (1999), *La libertà*, in *La libertà; L'utilitarismo; L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1859).
- MITCHELL J. (2002), *The wildest place on earth. Italian gardens and the invention of wilderness*, Counterpoint, Washington DC.
- MOEN O. M. (2016), *The ethics of wild animal suffering*, in "Nordic Journal of Applied Ethics", pp. 1-14.
- MORDACCI R. (2012), *Rispetto*, Cortina, Milano.

- MORSELLI G. (1997), *Dissipatio H.G.*, Adelphi, Milano.
- MOSTERÍN J. (2010), *A favor de los toros*, Laetoli, Pamplona.
- MURDOCH I. (2006), *Visione e scelta in ambito morale*, in Ead., *Esistenzialisti e mistici*, Il Saggiatore, Milano, pp. 103-20 (ed. or. 1993).
- NUSSBAUM M. C. (2007), *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 2006).
- OELSCHLAEGER M. (1991), *The idea of wilderness. From prehistory to the age of ecology*, Yale UP, New Haven.
- OLIVER T. H. et al. (2007), *Ant semiochemicals limit apterous aphid dispersal*, in "Proceedings of the Royal Society B", 274, 1629, pp. 3127-31.
- PACHIRATI T. (2011), *Every twelve seconds. Industrialized slaughter and the politics of sight*, Yale UP, New Haven.
- PARLAMENTO EUROPEO (2010), *Direttiva 2010/63/UE del Parlamento Europeo e del Consiglio del 22 settembre 2010 sulla protezione degli animali utilizzati a fini scientifici*, in "Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea", 276/33.
- PATTERSON C. (2003), *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 2002).
- PELEGRINO G. (2010), *La fabbrica della felicità. Liberalismo, etica e psicologia in Jeremy Bentham*, Liguori, Napoli.
- PHILIPS M., AUSTAD S. N. (1996), *Animal communication and social evolution*, in M. Bekoff, D. Jamieson (eds.), *Readings in animal cognition*, The MIT Press, Cambridge (MA), pp. 257-67.
- PIEVANI T. (2001), *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Cortina, Milano.
- PLUTARCO (2001), *Del mangiare carne. Trattati sugli animali*, Adelphi, Milano.
- POLLO S. (2007), *Animal welfare, animal minds and animal individuality*, in A. Vitale, G. Laviola, A. Manciocco, W. Adriani (eds.), *Human and non-human animals interaction. Contextual, normative and applicative aspects*, Rapporti Istituti 7/40, Istituto Superiore di Sanità, Roma, pp. 95-101.
- ID. (2008), *La morale della natura*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2013a), *Le fonti dell'etica animale: tra scienza e senso comune*, in "Rivista di filosofia", CIV, 1, pp. 3-24.
- ID. (2013b), *La personalità non umana: tra scienza ed etica*, in "Animal Studies. Rivista di antispecismo", 1, 1, pp. 54-64.
- ID. (2014a), *La tutela degli animali: partire dal basso*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", XXII, 3-4, pp. 473-83.
- ID. (2014b), *Oltre la natura umana? Osservazioni sull'antropocentrismo in etica*, in A. La Vergata (a cura di), *Nature. Studi su concetti e immagini della natura*, ETS, Pisa.
- ID. (2016), *Progresso scientifico e progresso morale. Sentimentalismo, oggettività e scienza*, in "Rivista di filosofia", CVII, 2, pp. 219-39.

- PORFIRIO (2005), *Astinenza dagli animali*, a cura di G. Girgenti, A. R. Sodano, Bompiani, Milano.
- POTTER V. R. (1971), *Bioethics. Bridge to the future*, Prentice Hall, London.
- PRIMATT H. (1992), *The duty of mercy and the sin of cruelty to brute animals*, Centaur Press, Fontwell.
- RACHELS J. (1996), *Crearti dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. 1990).
- REGAN T. (1990), *I diritti animali*, Garzanti, Milano (ed. or. 1983).
- ID. (1998), *Utilitarismo, vegetarianesimo e diritti animali*, in L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali*, Liguori, Napoli, pp. 227-51 (ed. or. 1980).
- RICCERI L., VITALE A. (2011), *The law through the eye of a needle*, in "EMBO Reports", XII, 7, pp. 637-40.
- RITVO H. (2010), *Noble cows and hybrid zebras. Essays on animals and history*, University of Virginia Press, Charlottesville.
- ROLLIN B. (2011), *Il lamento inascoltato. La ricerca scientifica di fronte al dolore e alla coscienza animale*, Sonda, Casale Monferrato (ed. or. 2011).
- RUSSELL W. M. S., BURCH R. L. (1992), *The principles of humane experimental technique*, UFAW, Wheathampstead.
- RYDER R. D. (1975), *Victims of science. The use of animals in research*, Davis-Poynter, London.
- ID. (2000), *Animal revolution. Changing attitudes towards speciesism*, Berg, Oxford.
- ID. (2010), *Speciesism again. The original leaflet*, in "Critical Society", 2, pp. 1-2.
- SAFRAN FOER J. (2010), *Se niente importa. Perché mangiamo gli animali?*, Guanda, Parma (ed. or. 2009).
- SALT H. S. (2015a), *I diritti degli animali*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli (ed. or. 1892).
- ID. (2015b), *L'etica vegetariana*, Castelvechi, Roma (ed. or. 1914).
- SANDØE P., CORR S., PALMER C. (2015), *Companion animal ethics*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- SANTORI P. (2014), *La macellazione inconsapevole: una necessità realizzabile*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", XXII, 3-4, pp. 518-27.
- SAPONTZIS S. F. (eds.) (2004), *Food for thought. The debate over eating meat*, Prometheus Books, New York.
- SAVAGE-RUMBAUGH S., BRAKKE K. E. (1996), *Animal language. Methodological and interpretive issues*, in M. Bekoff, D. Jamieson (eds.), *Readings in animal cognition*, The MIT Press, Cambridge (MA), pp. 269-88.
- SEN A. (2000), *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano (ed. or. 1999).
- ID. (2010), *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano (ed. or. 2009).
- SERPELL J. (1986), *In the company of animals. A study of human-animal relationships*, Blackwell, Oxford.

- SHAPIN S. (2008), *The scientific life. A moral history of a late modern vocation*, The University of Chicago Press, Chicago (IL).
- SHERMER M. (2015), *The moral arc. How science and reason lead humanity toward truth, justice and freedom*, Henry Holt & Co, New York.
- SHIPMAN P. (2011), *The animal connection. A new perspective on what makes us human*, W. W. Norton & Co., New York.
- SIMBERLOFF D. (1980), *A succession of paradigms in ecology. Essentialism to materialism and probabilism*, in "Synthese", XLIII, pp. 3-39.
- SINGER P. (1989), *Etica pratica*, Liguori, Napoli (ed. or. 1979).
- ID. (1973), *Animal liberation*, in "The New York Review of Books", XX, 5, April 5, pp. 17-21.
- ID. (1991), *On being silenced in Germany*, in "The New York Review of Books", August 15.
- ID. (1997), *How are we to live? Ethics in an age of self-interest*, Oxford UP, Oxford.
- ID. (1998), *Utilitarismo e vegetarianesimo*, in L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali*, Liguori, Napoli, pp. 253-68 (ed. or. 1980).
- ID. (2003), *Liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1975).
- ID. (2005), *Ethics and intuitions*, in "The Journal of Ethics", 9, pp. 331-52.
- SMIL V. (2002), *The Earth's biosphere. Evolution, dynamics and change*, The MIT Press, Cambridge (MA).
- SMITH W. J. (1996), *Communication and expectations. A social process and the cognitive operation it depends upon and influences*, in M. Bekoff, D. Jamieson (eds.), *Readings in animal cognition*, The MIT Press, Cambridge (MA), pp. 243-55.
- SPIEGEL M. (1996), *The dreaded comparison. Human and animal slavery*, Mirror Books, New York.
- STEINER G. (2005), *Anthropocentrism and its discontents. The moral status of animals in the history of western philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- STUART T. (2007), *The bloodless revolution. A cultural history of vegetarianism from 1600 to modern times*, W. W. Norton & Co., New York.
- SUTCH R. (1974), *The breeding of slaves for sale and westward expansion of slavery, 1850-1860*, in S. L. Engerman, E. D. Genovese (eds.), *Race and slavery in the western hemisphere. Quantitative studies*, Princeton UP, Princeton, pp. 173-210.
- TAYLOR C. (2010), *Foucault and the ethics of eating*, in "Foucault Studies", 9, pp. 71-88.
- TAYLOR J. (2015), *Reflecting subjects. Passion, sympathy and society in Hume's philosophy*, Oxford UP, Oxford.
- THOMAS K. (1983), *Man and the natural world. A history of the modern sensibility*, Pantheon Books, New York.
- TINBERGEN N. (1963), *On aims and methods of ethology*, in "Zeitschrift für Tierpsychologie", XX, pp. 410-33.

- TOLSTOJ L. N. (1974), *Guerra e pace*, Garzanti, Milano (ed. or. 1865-1869).
- TOMMASO D'AQUINO (1975), *Somma contro i gentili*, UTET, Torino.
- ID. (2014), *La somma teologica*, Parte II, Sezione II, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- TOULMIN S. (1982), *How medicine saved the life of ethics*, in "Perspective in Biology and Medicine", 25, 4, pp. 736-50.
- VESCE G. (2014), *La macellazione inconsapevole: aspetti scientifici e applicativi*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", XXII, 3-4, pp. 507-17.
- VINOVSIS M. A. (1975), *The demography of the slave population in antebellum America*, in "The Journal of Interdisciplinary History", 5, 3, pp. 459-67.
- WADIWEL D. J. (1973), *The war against animals*, Brill, Leiden.
- WALTERS K. S., PORTMESS L. (eds.) (1999), *Ethical vegetarianism. From Pythagoras to Peter Singer*, State University of New York Press, Albany (NY).
- WEBSTER J. (2005), *Animal welfare. Limping towards Eden*, Blackwell, Oxford.
- WILLIAMS B. (1985), *Una critica dell'utilitarismo*, in J. J. C. Smart, B. Williams, *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Napoli, pp. 103-68 (ed. or. 1973).
- ID. (2007), *Realismo e moralismo nella teoria politica*, in Id., *In principio era l'azione. Realismo e moralismo nella teoria politica*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2005).
- ID. (2013), *Il pregiudizio umano*, in Id., *La filosofia come disciplina umanistica*, Feltrinelli, Milano, p. 176 (ed. 2008).
- WRANGHAM R. (2009), *Catching fire. How cooking made us human*, Profile Books, London.
- WRIGHT L. (2015), *The vegan studies project. Food, animals and gender in the age of terror*, The University of Georgia Press, Athens.

Indice dei nomi

- Adams C. J., 83, 100
 Allen C., 11, 45
 Appleby M., 114
 Aristotele, 27, 31-3, 37, 43
 Armstrong S., 47
 Asquith P., 44
 Austad S. N., 29
- Badino G., 17
 Baier A., 108-9
 Balletto E., 18
 Barsanti G., 39
 Bartolommei S., 118, 126
 Battaglia L., 36, 47
 Beauchamp T. L., 47
 Bekoff M., 11, 45
 Benedetti F., 105
 Bentham J., 37-8, 48-50, 53, 58-9, 67
 Bernard C., 105
 Botti C., 83
 Botzler R. J., 47
 Brakke K. E., 29
 Bramble B., 95
 Bredekamp H., 40
 Buchanan Smith H., 110
 Budiansky S., 20
 Burch R. L., 109
 Burkhardt R. W. Jr., 44
- Callicott J. B., 125-6
 Carruthers P., 29
- Cartesio (R. Descartes), 27-30
 Cavalieri P., 28
 Cenci Goga B., 102
 Charlton A., 93
 Coates P., 117
 Coetzee J. M., 25, 75
 Cohen B. J., 104
 Coolidge F. L., 21
 Corbellini G., 105, 112
 Corr S., 72
- Darwin C., 9-10, 17, 19, 27, 38-41, 44-5, 50-1, 55, 67-8, 103, 121
 Darwin E., 39
 Dawkins R., 20, 39, 43
 De André F., 94
 De Boo J., 110
 De Lazari Radek K., 62
 Desmond A., 41, 45
 De Waal F., 86
 Diamond C., 81-3, 93, 132
 Diverio S., 102
 Dombrowski D., 61
 Donatelli P., 78, 86, 98, 108
 Driver J., 49
- Eibl-Eibesfeldt I., 43
- Fagiani F., 49
 Fermani A. G., 102

- Ferrari I., 47
 Ferretti F., 29
 Fischer B., 95
 Flack J., 86
 Francesco, papa (Jorge Mario Bergoglio), 121
 Francione G. L., 65, 68-72, 74-5, 77, 93
 Franco N. H., 104
 Fraser D., 114
 Frey L. G., 47
- Garner R., 65
 Glover J., 86
 Godlovitch R., 56
 Godlovitch S., 56
 Gorman P., 118
 Gray P. H., 43
 Greco L., 84
 Griffin D., 11
 Gross A., 24
- Harris J., 56
 Harrison P., 30
 Harrison R., 55
 Harvey W., 105
 Herman L. M., 29
 Herzog H., 9
 Hribal J., 124
 Hume D., 80, 87, 108
- Izar P., 18
- Jamieson D., 118, 125, 131
 Joy M., 93
- Kafka F., 15
 Kant I., 27, 33-4
 Kennedy J. S., 44
 King-Hele D., 39
 Korsgaard C., 34
- Lalli C., 105
 Langley R. L., 89
 Lecaldano E., 54, 78, 80, 87, 97, 99, 108, 126
 Loew F. M., 104
 Lorenz K., 43
- Magri T., 108
 Martin R., 53
 Mayr E., 38
 McHugh S., 72
 McMahan J., 120
 Midgley M., 79
 Mill J. S., 98
 Mitchell J., 117
 Moen O. M., 120
 Moore J., 41, 45
 Mordacci R., 122
 Morrell-Samuels P., 29
 Morrow W. E., 89
 Morselli G., 117
 Mosterín J., 124
 Murdoch I., 133
- Nussbaum M. C., 120-1
- Oelschlaeger M., 117
 Oliver T. H., 18
- Pachirati T., 73, 94
 Patterson C., 75
 Pellegrino G., 49
 Philips M., 29
 Pievani T., 121
 Plotino, 35
 Plutarco, 90
 Pollo S., 44, 51, 88, 90, 98, 101, 114, 127, 129, 131
 Porfirio di Tiro, 35-6, 100
 Portmess L., 95

- Potter V. R., 54
 Primatt H., 36-7
 Provine W. B., 38
- Rachels J., 42
 Regan T., 10, 48, 59, 63-5, 67, 69-70, 74-5, 91-2, 97, 99, 107, 123, 126
 Ricceri L., 113
 Ritvo H., 24
 Rollin B., 45
 Romanes G., 45
 Russell W. M. S., 109
 Ryder R., 53, 55-6
- Safran Foer J., 85
 Salt H., 38, 48, 50-4
 Sandøe P., 72, 114
 Santori P., 102
 Sapontzis S., 95
 Savage-Rumbaugh S., 29
 Sen A., 86
 Serpell J., 24
 Shapin S., 112
 Shermer M., 112
 Shipman P., 22
 Simberloff D., 127
 Singer P., 10, 48-50, 54, 56-65, 67, 70, 74-5, 80, 82, 87, 90-2, 97, 99-100, 107, 111, 119-21
- Smil V., 119,
 Smith W. J., 29
 Spiegel M., 68
 Steiner G., 30, 33
 Stuart T., 95
 Sutch R., 74
- Taylor C., 100
 Taylor J., 78
 Thomas K., 117
 Tinbergen N., 43-4
 Tolstoj L. N., 131
 Tommaso d'Aquino, santo, 32-3, 36
 Toulmin S., 54
- Vallely A., 24
 Vesce G., 102
 Vinovskis M. A., 74
 Vitale A., 113
- Wadiwel D. J., 75
 Walters K. S., 95
 Weary D., 114
 Webster J., 114
 Wedgwood E., 41
 Williams B., 67, 77, 132
 Wrangham R., 93
 Wright L., 100
 Wynn T., 21